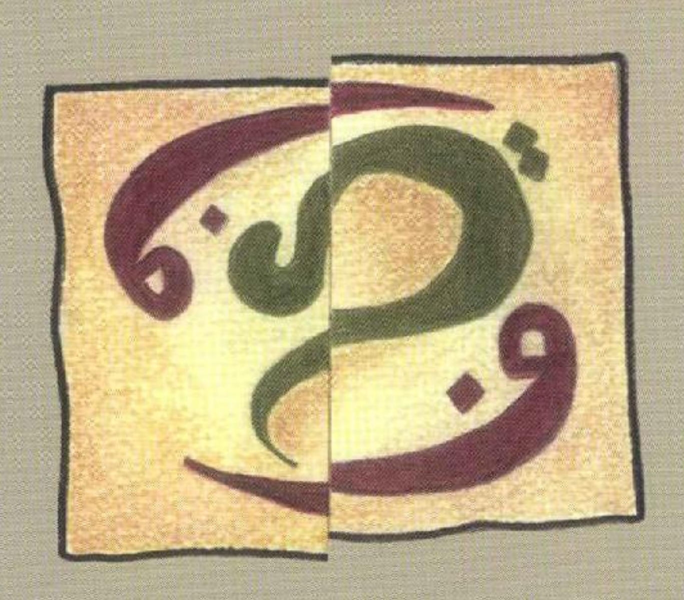
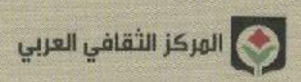
عبد اللّٰه الغذّامي

الفقيه الفضائي

تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة





عبد الله محمد الغذامي

الفقيه الفضائي

تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة

المركز الثقافي العربي

الكتاب

الفقيه الفضائي:

تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة

المؤلف

عبد الله محمد الغذامي

الطبعة

الأولى، 2011

عدد الصفحات: 208

الترقيم الدولي

ISBN: 978-9953-68-502-9

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء (المغرب)

ص. ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 522 303339 ـ 522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت (لبنان)

ص. ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ (+9611)

cca_casa_bey@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة
قال سمه كتاب السعة

كتاب الاختلاف/كتاب السعة

كتب إسحاق بن بهلول كتاباً وجاء به إلى الإمام أحمد بن حنبل يقول له: هذا كتاب سميته كتاب الاختلاف، فقال له أحمد: بل سمه كتاب السعة (انظر الفصل الثالث).

أثناء إعداد كتابي هذا ترددت على المدونة الفقهية الإسلامية كثيرا واستعدت علاقتي معها وتواصلي مع صفحاتها، وكم أدهشني ما كان يتكشف لي من تنوع هائل في الفكر والرأي وما فتحت صفحة من صفحات هذه المدونة العظيمة إلا وتعزز عندي مقدار الحس بأن الفقه هو ثقافة في الرأي وفي الاختلاف، أو في السعة، كما قال الإمام ابن حنبل، هي مدونة فكرية تقوم على الرأي وتتسع به وتؤسس له، وهذا ما قاله الإمام أبو حنيفة: كلامنا هذا رأي (الفصل الثاني)، وبما إنه رأي فهو معرفة بشرية يختلف فيها المختلفون حتى ليصل الاختلاف إلى ما نسبته تسع وتسعون بالمئة ـ كما نص على ذلك الشيخ القرضاوي (الفصل الثالث) ـ، وفي ذلك

سعة من جهة بقدر ما فيه من إغراء بحثي عريض ومتعدد لا يقف عند جيل ولا عند أشخاص بأعيانهم.

نقول هذا وسط صورة ثقافية عامة ترى أن الفقه الإسلامي متحجر ومتشدد وانغلاقي ويقوم على الرأي الواحد ويسد الذرائع ويغلق باب الاجتهاد ويخاف من الاختلاف ويقنن الفتوى ويحصرها بكبار وليس لسواهم القول ولا التفكّر، ومن هو خارجهم فهم العوام والصغار، حتى قال البعض بوجوب الحجر على من يسمح لنفسه بدخول كتاب الفقه حتى لكأنه ليس كتاب السعة وإنما هو كتاب الضيق وكتاب الرأي الواحد المفترض.

هذه صورة ساعدت عوامل كثيرة على رسمها وتكريسها، وهي صورة مشوَّهة لحقيقة كتاب الفقه، وكل من دخل إلى هذا الكتاب الكبير والعميق سيرى غير ذلك، وسيرى أن ابن القيم وضع خمسة متغيرات كبرى تتغير بها الآراء الفقهية هي: تغير الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، والنيّات، والعوائد (الفصل الثالث)، ومعها تتغير الفتوى، أي أن الأصل في الفتوى هو التغير وليس الثبات لأن هذه الخمس كلها متغيرات مستمرة ولا تقر قط، مما يعنى أن التفكر الفقهي خطاب ثقافي متصل بالحياة بما إن الحياة والفقه معا هما متغيران باستمرار.

ويزيد من ذلك ما قاله الشاطبي عن شرط الاجتهاد للعامي وليس للعالم فحسب، والعامي في الفقه هو كل من ليس بعالم دين ولكنه يريد أن يتفقه في أمر دينه، وهذا العامي إذا استفتى في أمر دينه فإنه سيسمع آراء متعددة في المسألة المستفتى فيها، وهنا لا يجوز له التقليد بأخذ أي واحد من هذه الآراء كما لا يجوز له أخذ الأسهل وليس له أن يشدد على نفسه

بأخذ الأحوط، ولكن الواجب عليه هنا أن يأخذ آراء الفقهاء المتعددة ويقيِّمها في نفسه مقام الأدلة ثم يأخذ بالترجيح في ما بينها، وهنا تكون آراء العلماء بالنسبة للعامي مثل الأدلّة بالنسبة للعالم، حسب قول الشاطبي (الفصل الرابع).

ينفتح باب الاجتهاد على كل وجوهه، مثلما تأتي مقولة (فتح الذرائع) كمقابل لمقولة (سد الذرائع) (الفصل الخامس)، وهي تجري مع نظرية الاختلاف والاجتهاد ومتغيرات الحياة انطلاقا من ابن القيم وامتدادا مع الفقيه الفضائي.

أتى الفقيه الفضائي مع ظهور ثقافة الصورة عبر شاشاتها الثلاث: التلفزيون والإنترنت والجَوَّال، وهي كلها صيغ تواصلية حديثة فتحت الكون البشري ذهنيا وحسيا، وكان لا بد للمدونة الفقهية أن تنفتح متحولة من الكتاب الصامت ومن المنبر المحلي، إلى الفضاء المطلق، واستجاب لهذا التحوّل عدد من الفقهاء حرصت في هذه الدراسة على تتبع خطابهم وكشف خصائصه في فصول سبعة تبدأ من وقفة على خصائص مصطلح الفقيه الفضائي وفقه الصورة، ثم تطرح سؤالاً حول طبيعة الخطاب الفقهي، وهل هو رأي الدين أم هو رأي (في) الدين، ثم قضايا الاجتهاد والاختلاف، حتى بشرط اجتهاد العامي، ويقابل ذلك أسئلة عن ثقافة التحصين وحجب الفتوى وتقنينها، وهنا تأتي الحاجة للوسطية كما يطرحها الفقهاء، وهي موضع نقاش في فصل كامل يخصها (الخامس) وفي الختام فصلان عن الاختلاف السالب وعن الاختلاف الساخن، مما هي قضايا يومية تواجه ثقافتنا بقوة وتحد كبير.

كلمة شكر

أسجل شكرا خاصا للصديق الدكتور إبراهيم عبد الرحمن التركي (أبو يزن) على تفضله بتأمين بعض مواد البحث، وكان كريما حقا في مبادرته وتجاوبه كلما علم عن حاجتي لكتاب أو وثيقة، مثلما تفضل بقراءة مسوَّدة الكتاب، فله مني التقدير والامتنان.

عبد الله محمد الغذامي

الرياض 4/ 11/ 2010

الفصل الأول

الفقيه الفضائي

١ ـ لا تجتهد/لا تقلِّد

لو استفتى مستفتٍ في مسألة فقهية تحيَّر في أمرها وجاءه جوابان مختلفان أو أكثر فماذا يفعل...؟

هل يختار من بين الآراء ما تميل إليه نفسه؟ وهل له أن يأخذ بالأيسر أم يحمل نفسه على الأشد طلبا للأحوط؟ وهل الأمر هنا علامة على جواز وسعة، بمعنى أن الاختلاف دليل على الاختيار....؟

يرى الإمام الشاطبي أنه لا يجوز للعامي ـ أي كل من ليس من أهل البصر الشرعي والفقهي ـ الاختيار بناء على هواه، كما أنه ينص على أن الاختلافات الفقهية لا تعني فسحة من التجويز وفتح مجال الاختيار.

إنه يرى أن العامي مكلف بالاجتهاد، ويقول إن قول الفقيه بالنسبة للعامي هو مثل الدليل بالنسبة للفقيه، وعلى العامي هنا أن يأخذ بقاعدة (الترجيح) معملا في ذهنه شرط القياس والتفحص بناء على (مناط الحكم) ولا يحق لي أنا هنا منهجيا ولا دينيا أن أتحرك بحرية وجدانية للأخذ بما تميل إليه نفسي ولا يصح لي أن أظن أن الاختلاف هو رديف الاختيار، وأمام كل حالة اختلاف فإني ملزم بالاجتهاد معملا مبدأ (الترجيح) تبعا لاستنباطي لمناط الحكم، وأنا ملزم بذلك بما إن آراء الفقهاء

ستقوم عندي مقام الأدلة التي يجب علي الموازنة فيما بينها[1].

إذن. . .

لا يحق لي الاجتهاد الشرعي بداءة ولا يحق لي التقليد بعد سماع الآراء، وليس لي إلا إعمال العقل واعتماد المنهج العلمي الأصولي للتفضيل.

وهذا بالضبط هو منهج هذا الكتاب الذي هو بحث في الاجتهاد والخلاف الفقهي، هذا من جهة، أما الجهة الأخرى فتتمثل في النظر في تحولات الخطاب الديني في زمن ثقافة الصورة، وموقع هذا الخطاب بما إنه خطاب ثقافي وإعلامي تواصلي وجماهيري وله تأثير مباشر في تشكيل التصور العام والتأثير الذهني في رؤية الناس لأنفسهم وللعالم، هو خطاب قيادي ونموذجي يرسم خطوط التصور وخطوط السلوك، حتى صار الفقيه بصيغته الفضائية علامة رمزية مثلما هو فاعل تكويني وتأثيري فعَّال ويومي. ليس على البيئات المتدينة فحسب بل على فئات عدة منها الفئات المهاجرة في الغرب ومنها الآخر الأجنبي والآخر الداخلي، وكذا الرسمي تماما مثلما الشعبي الجماهيري، وهذا الخطاب صار منافسا لكل الخطابات الأخرى حتى الفنية منها، وهو منافس فعال وقوي جدا.

٣ ـ التغيير والتفكير

تتغير الفتوى حسب تغير الأمكنة والأزمنة، هذا ما يقوله

(1) الشاطبي 4/ 292 وسنناقش هذه المسألة باستفاضة في الفصل الخاص بنظرية الاجتهاد.

شيخ الإسلام ابن القيم[2]، ولكن هل تتقبل الثقافة التغيير وتسلم به، وكم هو ثمن التغيير وثمن قبول التغيير وما سيرة الثقافة العربية الإسلامية مع التغيير...؟

إن التغيير هنا لن يكون في تغير الفتوى نفسها فحسب، بل سيكون، قبل ذلك، في الرضا بأن الزمان تغَيَّر وأن المكان لم يعد هو المكان والظرف ليس هو ما تعودنا عليه وألفناه وسكنا إليه.

ولئن كنا نقول إن التغيير هو سنة الكون إلا أننا سنرى أن كل شيء يتغير باستثناء شيء واحد ـ وهو الأخطر ـ ألا وهو ذهنية الإنسان والتي نسميها بالنسق الثقافي[3]، وهي الذهنية التي تفرز الفتوى في حالتنا هذه وتفرز فهمها للدين وللأحوال وللزمان.

ذكر أحد الرواة المؤرخين قصة الشيخ النقشبندي مع مكبرات الصوت حين تم تركيبها في الحرم المكي في الثلاثينات من القرن الماضي، وذاك أمر تهوّل منه الناس وعلى رأسهم ذلك الشيخ الغيور على بيت الله وقبلة المسلمين، ولم يقل الشيخ بحرمة المايكروفونات فحسب، بل راح يرشقها بالحجارة من على رؤوس الجدران ليحطم أصوات إبليس، وصراخ الشياطين، ولما أعجزه إنكار المنكر بيده قرر الهجرة إلى مدينة الطائف بعيدا عن مكة بعشرات

(2) إعلام الموقعين 3/ 3 وسنناقش مسألة الفتوى والموقف من تغيرها في الفصل التالي.

(3) ناقشته بالتفصيل في كتاب النقد الثقافي، الفصل الثاني.

الكيلومترات هربا من الموبقات وتغير الزمان.

ولم تقف القصة عند هذا الحد بل ذهب نفر من المشائخ إلى مجلس الملك عبد العزيز بن سعود وفتحوا معه أمر هذه القضية التي رأوها بدعة خطرة ومفتاحا لشر عظيم، ودار نقاش طويل حسمه الملك بعد تمعّنه بجواب طرحه الشيخ محمد المانع[4]، حيث لاحظ الشيخ أن أحد المعترضين كان يلبس نظارة على عينيه ووجد ذلك مدخلا للقياس حيث سأل صاحب النظارة لم يلبس نظارته هذه...!؟ فرد صاحب النظارة قائلا إن النظارة تكبر الحروف وليست وسيلة شيطانية، فرد عليه الشيخ المانع قائلا: والمايكروفون يا شيخنا يكبر الصوت، وهنا ضرب الملك بيده على جناح كرسيه، وقال: لقد حُسم الأمر. وانتهى النقاش لمصلحة الوسيلة الجديدة، ولم تعد بدعة بعد ذلك[5].

ومن قبل هذا كان تحريم البرقيات حين اتخذتها الدولة في عهد الملك عبد العزيز، وحدثت ضجة كبيرة بسببها، ولقد حسمها الشيخ عبد الرحمن السعدي حيث اقترح إرسال

---

(4) هو محمد بن عبد العزيز المانع ولد في عنيزة مطلع القرن الماضي ودرس فيها ثم طاف يطلب العلم في العراق وفي الأزهر، وصار مدرسا في الحرم المكي، ورئيسا لمحكمة التمييز، وفي عام 1937 صار أول مدير للمعارف في مكة وعلى عموم السعودية، وظل حتى تحولت إلى وزارة وتولاها الأمير فهد عام 1954، وفي هذا العام طلبه حاكم قطر حيث ذهب هناك وتسلم مسؤولية التعليم وغيرها من المناصب القيادية، وتوفي سنة 1965، وهو عالم باحث محقق ورائد في قضايا علمية وفكرية وتربوية كثيرة، انظر ترجمة كاملة له في موقع باسمه، وكذا في موقع (مجلس عنيزة).

(5) روى القصتين الراوية والمؤرخ أحمد محمد المانع في جلسة علمية عقدت في دارة العرب تحت إدارة الشيخ حمد الجاسر في 15/ 3/ 1989.

آية الكرسي عبر البرقية وقال لهم إن كانت البرقية شيطانا فإنها لن تقبل بالآية، وكانت تلك حجة مقنعة أنهت النقاش ودفعت للقبول.

ولقد روى حافظ وهبة حادثة تجمُّع قوم في مكة المكرمة تشاوروا فيما بينهم ثم وضعوا قرارا يحتجّون فيه على إدارة التعليم في مكة لأنها قررت تدريس الرسم واللغة الأجنبية والجغرافيا ودوران الأرض وكرويتها، ولم يحسم الأمر إلا بعد تدخل الملك عبد العزيز بالإقناع من جهة والعزيمة من جهة أخرى، وكان ذلك في شهر يونيو 1947[6]، وكان الوجيه محمد خزندار روى أن عمه أخرجه من المدرسة في مكة لما علم العم بأنهم يدرسون اللغة الإنجليزية، ومن الطريف أن خزندار الذي حرم عليه تعلم الإنجليزية هو من صار وكيلا للكتب والمجلات الأجنبية في المملكة وهو المورِّد والموزِّع لها في تغير جذري مع الزمن تنقلب فيه الحال من الطرف إلى الطرف.

ولما جاءت الفضائيات قامت قائمة المنابر ضدها حتى صار كثير من الناس يداري ويحتال لكيفية وضع الأطباق على سطح بيته تجنبا لما يخاف منه من ملامة وتشهير بأن يدخل إلى عائلته مسببات الفسوق وخراب البيوت، وصدرت فتاوى مكتوبة بتحريم ذلك، مثلما ضجَّت منابر الجمعة ضدها وانتشر توزيع الأوراق على بيوت الناس تحمل التحذير من شرور الفضاء ودخول الفسق على البيوت، وزاد بعضهم في تغليظ

(6) حافظ وهبة: جزيرة العرب في القرن العشرين 126 ـ 128.

القول حتى شُبِّه الفاعلين بالرجل الديوث الذي يقبل فعل الفاحشة بأهله.

كان هذا في مطلع التسعينات من القرن الماضي، وما هي إلا سنتان أو ثلاث حتى تغير الوضع كله وأخذت الناس تنسى فكرة التحريم والمحاذرة وليجدوا أنفسهم تحت طائلة الحث والندب لمشاهدة البرامج الدينية وما هو أكثر من ذلك إذ غزت الفضاء محطات إسلامية متنوعة وبلا حصر وصار سباق تنافسي حي ومباشر على احتلال موقع في هذا الفضاء، في سباق لا يختلف عما يجري في شوارع مدننا من دويّ متصل لمكبرات الصوت على رؤوس المآذن لا لتعلن الأذان والصلاة فحسب بل لتملأ الفضاء السمعي بصوت الوعاظ ينفذ للآذان ولحجرات النوم. حتى لقد قاوم أئمة المساجد والمؤذنون قرارا صدر من الدولة، مدعوما من هيئة كبار العلماء، يقضي بتنظيم استخدام مكبرات الصوت على المآذن وحصرها على إعلان الأذان فقط ولا تستخدم بعد الأذان إلا في داخل المسجد لإسماع من هم في المسجد لمنع تداخل الأصوات بين المساجد في الحارات ومنع إرباك الناس بدوي الأصوات، ولكن الجماهير المؤمنة احتجَّت على هذا التنظيم ورأته تحقيقا لرغبات العلمانيين في كتم صوت الحق، وجرى إبطال القرار بحملة شعبية منظمة تمكنت من ترسيخ هذه المايكروفونات التي كانت صوتا للشيطان في بادئ أمرها ولكنها مع تعاقب السنين والاستخدام صارت صوت الحق الذي يجب الدفاع عنه غيرة على الدين مهما كانت مضار تداخل الأصوات وضجيجها.

هكذا يتحول المحرَّم ليس إلى مباح فحسب بل إلى وسيلة جوهرية في صناعة الخطاب كشرط تواصلي وقيمة مندوب إليها بعد أن كانت علة شيطانية وبابا للفساد.

هذه ليست سخرية ثقافية ولكنها امتحان ثقافي لعلاقة البشر مع مفاهيمهم ومع ظرفهم ومع تصوراتهم لأنفسهم وتأويلهم لعلاقة الذات وعلاقة المعتقد مع الظرف، وهي تشير إلى المعنى الظرفي للتصور وتقلّبه في منازعة نسقية ثقافية ليست غريبة في السيرة البشرية، ولقد روى ماركيز كيف كانت جدته تعتقد أن في داخل الراديو شيطانا يتكلم[7]، وحدث مرة في البحرين أن هرب الناس من قاعة السينما حينما رأوا ثعبانا يتحرك على الشاشة وظنوا أنه سيخرج إليهم، فما كان منهم إلا أن تدافعوا خارج قاعة العرض مذعورين يتصبب عرقهم[8]، وحينما عرض فيلم (الإكسورسست) في منتصف السبعينات في بريطانيا كانت سيارات الإسعاف تقف على أبواب قاعات العرض لتحمل المصابين المغمى عليهم نتيجة لمشاهدتهم الجنّي يخرج من جسد البطلة ويتلبس القسيس الذي فقد صوابه وسقط من الدور العاشر وهو خارج عن قدراته في منظر مثير أحدث ربكة لكل المشاهدين والمشاهدات حينها.

يتحكم في البشر سلطان النسق الثقافي ويدير رؤيتهم

---

(7) غابريل ماركيز: كيف تكتب الرواية 37، ترجمة صالح علماني، الأهالي 1988.

(8) روى لي الحادثة خالي عبد الرحمن الحميدي وكان هو واحدا منهم حيث كان وقتها يعمل في البحرين في تجارة اللؤلؤ وذلك في الأربعينات من القرن الماضي.

الظرفية والذهنية، ولن يتغير النسق وإن غير صيغه وألاعيبه، وهو وإن دفعنا أولا إلى استنكار الوسيلة وما هو غريب علينا وأدى بنا إلى تحريمها فإنه تحت الضاغط الظرفي سيساعدنا على التسليم ولكننا سنجد أنفسنا أننا وإن قبلنا الوسيلة الحديثة ولم نعد نحرِّمها إلا أننا سنستخدمها بأسلوب لا يحررنا من نسقيتنا وقد نجدنا أكثر عنتا مع أنفسنا عبر استخدام الوسيلة نفسها، وبعد تحريمنا لها وتخوفنا منها سنتجرأ عليها ونوظفها لتحقيق ما عجزنا عنه من دونها، وإن انهزمنا في معركة مقاومة الوسيلة الحديثة فإننا سنحول هزيمتنا إلى مشروع نبني عليه استراتيجيتنا البعيدة المدى والمُحْكَمة.

لقد جرى تحوّل في الخطاب الإسلامي بعد تخليه عن فكرة تحريم الوسائل الحديثة، ليس عبر تقبله لهذه الوسائل فحسب، ولكن ـ أيضا ـ عبر توظيفه لها واستثماره لهذه المعطيات والتقنيات، ثم في تحوله هو من خطاب تقليدي منبري إلى خطاب فضائي له خصائصه ومفرداته المميزة.

٤ ـ الفقيه الفضائي (تحديد المصطلح)

لتحديد المراد من البحث ومجال البحث فإن مصطلح (الفقيه الفضائي) يأتي في مقابل الفقيه الأرضي، ونقصد بالفقيه الأرضي كل ما كنا نعهده عن الفقيه الذي وظيفته الجوهرية التصدي لحاجات الناس الفقهية والدينية بكل ما يتعلق بها من إجابات عن أسئلتهم وتعليم ديني وخطابة وتأليف مما هو من مقومات الخطاب الديني بصيغته العملية والتداولية بين عالم دين وجمهور يتلقى أمر دينه عنه.

وأهم خصائص هذا الفقيه الأرضي هو أن خطابه خطاب محلي واضح الظرفية مكانا وزمانا وثقافة واحتياجا، والعلاقة بينه وبين ناسه مباشرة ومحددة في أبعادها وفي مقولاته، والفقيه الأرضي ابن بيئته مرتبط بها ومخالط للناس، وحدّه الجغرافي هو ناسه وكل من وصل إليه صوته أو كتبه حسب الاتصال البيئي المحدد والمدرَك حسّياً ومعنوياً، والفقيه هنا يعي جمهوره ويعرف حدودهم كما إنه ملتصق بقضاياهم ومعايش لها، واللغة في هذه الحالة خطاب مشترك إلى حد نقول معه إنه مغلق أو يكاد، ولا يدخل فيه التباسات ظرفية ولا دلالية.

ويقابل ذلك الفقيه الفضائي وأهم خصائصه أن جمهوره لا يقتصر على عينة بشرية أو ثقافية واحدة ولكنه يخاطب ثلاث عينات ثقافية وعقلية، هي:

أ ـ الجمهور المحلي، ونقصد به كل مسلم ومسلمة ممن يعيشون في بيئات إسلامية عربية، وستكون مصر والسعودية مثلا هي بيئة واحدة (محلية) لأي فقيه سني عربي، ومثلهما سائر الدول العربية، ويتساوى هنا الفقيه الأرضي والفضائي لتماثل الخصائص التي تقررها حال المستقبلين والمستفتين.

ب ـ الجمهور المهاجر، وهو جمهرة المسلمين والمسلمات ممن انتقلوا عن ديارهم واستوطنوا في المهاجر غير المسلمة كأوروبا وأمريكا، وهذا جمهور له ظروف تختلف عن ظروف الجمهور المحلي لأنهم يعيشون في ظرف غير إسلامي وتواجههم قضايا ليست مما هو مألوف ومحسوم أمره لدى جمهرة المسلمين في ديار الإسلام، من مثل أن يعمل المهاجر في متجر يبيع الخمرة أو أن تعمل المرأة في

مكان يشترط عليها نزع الحجاب، أو أن يتعامل مع الربا قسرا وإلا فقد مصدر رزقه[9].

ج ـ الآخر، وهو جمهور غير مسلم تتيح الفضائيات وصول الخطاب إليه. وهو جمهور متنوِّع الاهتمام وبعضه يمارس نوعا من الرقابة السياسية والثقافية على الخطاب الإسلامي ويقرأ الثقافة الإسلامية عبر ما يسمعه من فقهاء المحطات الفضائية ويحكم على الأمة وتاريخها مما يلتقطه من قول مبثوث على الفضاء، ليس بصفته دليلا على الذهنية الثقافية فحسب، بل إنه يؤخذ أيضا كدليل على نوايا الخطاب وكأنما هو برنامج سياسي. ولقد جرت محاسبة الشيخ القرضاوي في أوربا تحت دعوى كراهية السامية ودعم الإرهاب بناء على تفسير كلمات يقولها في برامجه الفضائية، وحاولت بعض وسائل الإعلام في بريطانيا التأثير على القرار الإداري ومنع الشيخ من دخول البلد، ولما لم تتمكن من ذلك جرت ملاحقة زيارته ومحاصرة حركته في لندن والتشهير بحفلات الاستقبال التي صارت له، كل ذلك بدعوى أن خطابه الإعلامي يدعو للكراهية ضد السامية وأنه داعية إرهاب وجهاد. ومثل ذلك قضايا أخرى ضد دعاة آخرين، حتى لقد صدرت مذكرة ادعاء ضد الشيخ سلمان العودة ومُنع من دخول بعض البلدان حتى العربية منها في بعض الفترات.

هذه الأبعاد الثلاثة لأنواع الجمهور الذي يتعرض له الفقيه الفضائي ناتجة عن سلطان الوسيلة التواصلية، والفقيه هنا إذا

(9) سنتاول موضوع فقه الأقليات في الفصل الخاص بالفتوى.

تحدث فإنه يتحدث إلى جماهير متنوعة حسب الأنواع الثلاثة المذكورة مما يعني تغير عينة المستقبلين، وكل تغيير في أي عنصر من عناصر الرسالة يقتضي تغيير الرسالة نفسها، ويقتضي وعي المرسل بهذا المتغير، لأن المخاطَب هنا مختلف عن المخاطَب التقليدي (المحلي)، وفي حالة الجمهور المحلي فإن الناس تعرف بعضها بعضا وتعرف ثقافتها وثقافة الفقيه حتى لو حصلت أخطاء فإنها من داخل الخطاب ومن داخل الفئة والبيئة، أما في حالة الفقيه الفضائي فإن الخطأ يكون فادحا في حق الأمة، وله أضرار وطنية وسياسية وثقافية.

لهذا يكون السؤال البحثي منصبا على هذا التحول الذي نتج عن تحوّل الوسائل والذي تبعه تغير في حالة المستقبلين، ولا بد أن يتبعه تغير في حالة المرسل وكيف يتعامل الفقيه الفضائي مع هذه المتغيرات، وإذا جاءه سؤال من مسلمة في أوربا فإن الفقيه لابد أن يعي هذا الشرط الظرفي وهل يعطي لها جوابا لا ينطبق على أختها المسلمة في فلسطين مثلا، أم يبحث عن منطق فقهي وأصولي يرفع الحرج، والأخطر بكل تأكيد هو أن يظل الفقيه أرضياً ومحلياً ويعطي للسائلة المهاجرة جوابا لا يراعي ظرفها وقد يكون جواباً غير قابل للتمثل في بيئتها، فكأن المفتي حينئذ يفتن السائلة في دينها بدلا من أن يهديها سبيل الخلاص.

وقد يقع الفقيه في كلمات تسيء للجمهور غير المسلم ممن يصل إليه القول فينعكس ذلك ضررا على الإسلام وأهله.

لا شك أن المجال ثري في هذه القضية ولذا لزمنا أن نضع مصطلح الفقيه الفضائي تبعا لهذه المتغيرات ووعيا بهذا التحول.

* * *

وإن كنا بدأنا القول بقصص عن استجابات المجتمع للمتغيرات فلا بد أن نشير إلى أن ما ذكرناه من قصص لا يخص بيئة ثقافية واحدة ولا زمناً ثقافياً واحداً، ولكنها عيّنة تتكرر في أمريكا اللاتينية، مثلما وقعت من قبل في بيئات أوربية وآسيوية، وفي العراق يروي علي الوردي قائلا إنه في صباه أدرك أقواما يحرّمون قراءة الجريدة، ويحرّمون تعلم اللغة الإنجليزية ولبس القبعة، بل يحرّمون تعليم المدارس بعامة، وكذلك جاءت فتاوى في تحريم استعمال الملعقة، وأشار إلى كتاب بعنوان: (السيف البتار في الرد على من يقول إن الغيم من البخار)، وهو لشيخ نجفي ذكر الوردي اسمه مع قصص أخرى من التحريمات والفتاوى الظرفية التي تعود إلى تخوف نسقي من المتغيرات، ومن ثم مواجهتها بالتحصن العقلي عبر النص الشرعي[10].

إن ردود الفعل على المتغيرات ستشمل الاستخدام السلبي لهذه المتغيرات وكذلك الاستخدام الذي لا يعي شرط التغيير حتى ليظهر بعضهم ويتكلم على الفضائيات وكأنما يخطب في

(10) انظر: على الوردي: قصة الأشراف وابن سعود 372، وهو ملحق الجزء السادس من كتاب (لمحات من تاريخ العراق الحديث)/. دار الوراق، بيروت 2009.

جامع القرية، ولا يفرّق بين شروط الخطاب وتغير الوسيلة وتغير الجمهور.

وهنا تأتي أهمية قراءة الخطاب في حال تغيره مع المتغير أو ثباته في وجه التغيير، وإن حالة الخطاب الديني في الواقعة الثقافية المعاصرة لأمر بالغ الفائدة في مشروع قراءة الأنساق الثقافية وطرق تعامل النسق مع المتغيرات واحتياله عليها. ولا شك أن الفضائيات قد جعلتنا على مشهد حي ومباشر مع الشيخ الديني ومع خطابه، نراه ونسمعه ونكشف عن ردة فعله مع الأسئلة المباشرة وطريقة تعامله معها لفظيا وعبر لغة الجسد وإشارات العين واليد، وكذلك في تفاعله مع حالات الجمهور البسيط وأسئلتهم الساذجة والتلقائية واعترافاتهم بآثامهم وتصريحهم بها، وكذلك في تعامله مع الأسئلة المعقدة أو الملغمة والتي قد يتربص أصحابها للإيقاع بالشيخ على الفضاء أو بتسريب أفكار يريد السائل أن يعلنها على الهواء، وهذه بعض من أشياء تجعل الخطاب مكشوفا للقراءة والتشريح.

وسيظل السؤال قائما عن معنى التغيير ووظيفته ومعنى التحول الذهني ومداه، وهذا ما سنحاول المغامرة فيه في الفصول المتلاحقة التالية.

على أن بحثنا هذا سينحصر في حدود المصطلح أي (الفقيه الفضائي)، ولن نقف عند الفقهاء النخبويين من المتخصصين الذي لا يتوجهون إلى الجمهور العام (العوام حسب المصطلح الفقهي)، والذين لا يستقبلون الاتصالات الهاتفية المباشرة، ولا كذلك الدعاة أو ما اصطلح عليهم بالدعاة الجدد، الذين

هم وإن كانوا فضائيين وجماهيريين إلا أنهم لا يتصدون للفتوى ويأبونها على أنفسهم، كما أنهم لا يضعون أنفسهم في موضع المواجهة مع المداخلات الفضائية الحية، وهنا سنلاحظ أنهم لم يعرضوا أنفسهم للامتحان القاسي في التعامل مع مفاجآت الخطاب وتحديات اللحظة الفضائية، وهي لحظة امتحان حسّاس تكشف خبايا العقل وخصائص الذهنية الثقافية والذوقية والتفاعلية كمسألة علاقات عامة، وهذه كلها تؤثر على شعبية الفقيه وتمسُّك الجمهور به أو سخطهم عليه وعزوفهم عنه، ولذا سنعتمد على عيّنات من الفقهاء داومت على ممارسة الخطاب الفضائي واتصلت به وتواصلت معه وكونت لها جمهورا يتسع ويتمدد في الزمان والأبعاد الفضائية، وتكون هذه الشخصيات الفقهية ممن توسل بشروط ثقافة الصورة وأتقنها، واستخدم لهذا الغرض لغة تواصلية تشبه ما نسميه بالفصحى المحكية، كتلك التي قرأناها في ألف ليلة وليلة ونقرأها في السرديات الحديثة، مما هو لغة فصحى في حقيقتها وعامية في تواصليتها وهي بين المكتوب والمحكي، ولقد طرحت من قبل مقولة عن ضرورة تعميم الفصحى وتفصيح العامية، والخطاب الفضائي يعطي صورة لهذا.

هذه هي الشروط المنهجية لهذا البحث، وهي شروط تشمل المادة المدروسة، وهي المادة المنتزعة من خطاب الفضائيات (التلفزيون) ويدخل معها خطاب الإنترنت، بوصفه خطابا فضائيا وجماهيريا مفتوحا يشمل الفئات الثلاث المذكورة أعلاه (المحلية والمهاجرة والآخر). وسأبتعد عن متون الكتب إلا مما هو مرجع جوهري لمساندة الفكرة مثل كتب الفقهاء

الفضائيين أنفسهم أو الكتب التي تؤسس لنظريات الاختلاف والاجتهاد، وذلك لأنني لست في وارد بحث فقهي، ولكنني في بحث عن الخطاب وتحوّلات الأنساق الثقافية والمجال في هذه القضية محتدم في التواصل الفضائي ببعديه التلفزيوني والإنترنتي، وأمرنا هنا خاص بمبحث الفقيه الفضائي.

٥ ـ مجال الرؤية

ستتأسس مباحث الكتاب على المقولات التالية:

- فقه الأولويات
- فقه الأقليات
- العلاقة مع الآخر الخارجي
- العلاقة مع الآخر الداخلي
- سد الذرائع/فتح الذرائع
- نظرية الاختلاف
- نظرية الاجتهاد
- وجوب الاجتهاد على العامي

وسنجد أسئلة خطيرة نشأت حديثا من مثل الهجرة والإقامة في بلاد علمانية مثل أمريكا وأوروبا، وما يجلبه ذلك من تبعات على المسلم الراغب في تمثّل دينه وهو في الوقت ذاته تحت شرط المواطنة والولاء لدولة غير مسلمة، وقد يكون جنديا في جيشها، وقد يتحارب مع أمة مسلمة كما أنه يدفع الضرائب فيقوي دولة علمانية، وقد يكون عضوا فعالا في إدارة الدولة والمشاركة في صناعة مؤسساتها عبر الانتخابات والترشيح والوظيفة أو العمل.

هذه مباحث جوهرية في صناعة الخطاب الديني الفضائي، وهي أسس تقوم عليها شروط هذا الخطاب من حيث التحقق من جهة ومن حيث التحدي عبر المواجهة المباشرة مع قضايا تدخل في صميم الأولويات الحياتية للمتدين بما إنه يعيش في عصر لا يصفه أحد بأنه عصر ديني، وهو عصر صعب على كل صاحب غيرة دينية وصعب على كل إنسان في أن يتغير مع المتغيرات في حين إن الأصعب أن يبقى على حاله ولا ينصاع للمتغير.

وهنا يأتي الخطاب الديني الفضائي ليكون مادة للنظر وفي كيفية مواجهة هذا التأزم الثقافي والإنساني.

الفصل الثاني

الفتــوى

رأي الدين أم رأي (في) الدين

«وإن حاصرت حصنا فأرادوك أن ينزلوا على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك. فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا.»

حديث شريف/ ابن ماجه/ 2887

ـ 1 ـ

هل الفتوى هي رأي الدين. . . ؟

أم هي رأي (في) الدين. . . . ؟

سيسهل على رجل مثلي أن يقول إن الفتوى رأي في الدين، وليست رأي الدين، وسنجد أدلة كثيرة على ذلك، إضافة إلى الحجّة التي سنسميها منطقية وواقعية، غير أننا نرى اتجاها كبيرا وقويا يقول إن الفتوى هي الدين وهي الكتاب والسنة، حتى وإن لم يجهر بأن رأيه هو رأي الدين ولكنه سيأخذ بالآية الكريمة ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: 59]، ومع استحضار الآية سترد جمل من مثل، هذا ما ذهب إليه رسول الله وقال به، وستسمع دعوى بأن هذا القول مطابق للكتاب والسنة، وسيتركز التصور الذاتي هنا على موحيات الآية الكريمة حول الأحسن تأويلا، وحول أن ذلك يأتي من مصدر رَبّاني ونبوي،

وتمضي الذات القائلة بإحالة قولها إلى المصدر المقدس وتنفي عنه صفة الرؤية الشخصية الخاضعة للظرف، وللفهم الثقافي والمعرفي (الشخصي جدا).

تأتي ثقافة التأويل من باب أنها ثقافة ذات أثر قوي في الخطاب الديني، وهي تلبس كثيراً بما إنها توحي بأن من يخالف الرأي المطروح هو مخالف للكتاب والسنة وخارج عن الصراط المستقيم.

وسيصعب هنا الفصل بين الذات والموضوع وسيجري التلاحم بين الاثنين وتعريف واحد بالآخر حتى ليكونا حقيقة واحدة، ويتعمق التصور بأن الذات المفتية إنما تنطق بمنطق الكتاب والسنة من دون خلاف واختلاف.

ولو حدث لأحد منا أن صدق نفسه من حيث هو ناطق بمراد الكتاب والسنة فهذا معناه أنه يمنح رأيه حقا مطلقا في الصدقية وأحقية مطلقة في الاتباع، وكل مخالفة ستكون ابتداعا ومروقا، وكأن الذات هنا تمنح نفسها عصمة قاطعة، وتمنح رأيها عصمة لا يجترحها شك ولا نقص.

ولكننا إذا نظرنا في اختلاف العلماء، وفي تعدد آرائهم حتى داخل المذهب الواحد، ورأينا أن الإمام نفسه يقدم فتاوى متعددة على فترات من حياته، ثم رأيناه يبدل رأيه، ثم استدركنا على أنفسنا وقلنا إن تعدد الفتاوى وقع أصلا لعدم وجود قول رباني أو حديث نبوي يقطع في الحكم؛ إذا قلنا هذا ونحن في مبحث مسألة تعددت فيها الآراء فإننا حتما سنجد أنفسنا في حرج كبير لو زعمنا أن أحد هذه الآراء المتعددة هو (رأي الدين)، ولو حدث وقلنا هذا فسيستحيل علينا تغيير هذه الفتوى

لأن تغييرها سيكون بمثابة تغيير للدين ذاته. إضافة إلى الشطط الذي سنقع فيه حينما نضطر إلى إعطاء أوصاف لأولئك الذين قالوا بالرأي الآخر المرجوح أو المختلف فيه، وكيف سنصنف المفتي الواحد إذا عدّل رأيه في مسألة من المسائل، وهل سنقول إنه كان مارقا ثم اهتدى، أو العكس. . . !.

الحق أن هذه مسألة حضرت بقوة في زمن الفضائيات، وما نسميه بالفقيه الفضائي صار مادة حية ويومية لمثل هذه المجادلة الثقافية، وسنرى أن الكلام فيها وصل إلى حدود خطيرة مثل الاتهام بالردة ووجوب القتل، ومنها الحكم بالمروق. وبعضها يكتفي بالاستهزاء والتشهير مع التحذير من متابعة ذاك الفقيه أو مشاهدة برنامجه. وسنعرض للموضوع في مبحث (الاجتهاد والاختلاف)، ولكننا هنا نشير إلى البعد المعرفي لهذه المسألة.

وما مسألة الجدل حول قيمة الرأي المفرد وعلاقة الذات الناطقة مع مرجعيتها، وتماهي الذات مع الرأي حتى ليكونان شيئا واحدا، ما هي إلا أساس ثقافي يعود إلى السمة النسقية للثقافة، والإنسان ـ أي إنسان ـ هو كائن ثقافي تصنعه الأنساق وتحمله على التحدث بلسان النَسَق، والتصرّف تبعا لشرطه ونظام تصوره، نجد ذلك عند الفلاسفة وعند الشعراء وأيضاً الحكائين، مثلما نجده عند الساسة والمربين ولا يسلم منه عادة سوى الأميين ببساطتهم وواقعيتهم وبإدراكهم لجهلهم واعترافهم به من دون غضاضة، وكذا مع الأطفال ومن هم في حكمهم من الفطريين ومن نسميهم عادة بالبسطاء والسذّج. وكلما تعلم المرء زادت ثقته بنفسه وزاد إيمانه برأيه، حتى لتصبح الخيارات الذاتية

بمقام القول شبه المعصوم، والثقافة تسمي هذا بالمرجعية وتسمي أصحابه بالكبار وأهل الحل والعقد والخبرة. وهي صيغ مكررة لمقولة الفحل والفحول كما نبتت في المطبخ الشعري وصارت علامة على شعرنة الثقافة[1]، وهي كلها صيغ يكتسبها المرء بمرور السنين عليه ومرور اسمه بين الألسنة مما يمثل له مقاما بين الناس عبر تاريخه الخاص وتواتر ذكره، والتاريخ والتواتر سندان معنويان يمنحان من تتوفَّر فيه قوة معنوية توصله للحصانة وتجعله مرجعا وسندا للرأي والقول.

ولنأخذ مثلا من عالم السياسة، وسوف نرى أن أي تحليل سياسي قاله ماوتسي تونج مثلا سيكون علامة ثقافية ومقولة يُستشهد بها على مدى الذاكرة الثقافية حتى ولو تنبأ بفناء أمريكا ومرت السنون من دون حدوث ذلك فإن الثقافة ببعدها النسقي ستنتظر يوما يأتي ولو بعد حين لتقول لنا إن ماوتسي تونج كان محقا وهاهي أمريكا تنهار، حتى وإن كان الفارق بين النبوءة والانهيار ألف عام وتغيرت الظروف والقراءات، وربما قالها ويقولها غير تونج آلاف من الناس، ولكن ماوتسي تونج له من اسمه وتاريخه وتواتره ما يجعل قوله محل شرف رفيع وإذا لم يصدق اليوم فإن الثقافة تعد باستمرار بيوم تصدق فيه المقولة.

تكتسب الأفكار قوة إضافية كلما تعاقب عليها الزمن من جهة وتواتر القول بها من جهة ثانية، وهذا يعطيها حصانة رمزية تبلغ حد التقديس بسبب رسوخها الذهني، يحدث هذا في السياسة وفي الثقافة وفي مقامات الناس، مثلما يحدث في

(1) مفهوم الشعرنة تمت مناقشته في كتابي: النقد الثقافي، الفصلين الثاني والثالث.

الرؤية الدينية والفتوى التي ستتحول من كونها رأيا لشخص مفرد، ثم بمفعولية النسقية الثقافية ببعدها الزمني والتواتري تصبح عقيدة يتخوف كل من يفكر بمخالفتها.

من طبع النسق الثقافي أن يعمل بصيغ باطنة من جهة وظاهرة من جهة أخرى، والإنسان يتمثل هذه الصيغ ويندفع باتجاه منح رأيه سلطة معنوية أو حسية، وفي حالتنا فإن المعنى كمرجع هو الأساس القيمي لهذه الدعوى حيث إن الفتوى ستجنح إلى تقوية مقامها وتعزيز فرص قبولها عبر الظهور بمظهر القول المطابق لمراد الله. وكأننا لم نقف على الحديث النبوي الشريف الذي يوصي به النبي أصحابه «وإن حاصرت حصنا فأرادوك أن ينزلوا على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك. فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا» ـ ابن ماجه/ 2887. وهذا قانون عملي للسلوك المفترض بين المرء ورأيه، إذ إن ما يراه المرء المفرد هو رأي له، ولا يحق له أن يتصور أن ما يراه هو حكم الله، على أن حكم الله هو ما جاء من الله بنص صريح وواضح يتفق أهل اللغة على تطابق معناه مع كلماته، وما عدا ذلك فسيكون تفسيرا أو تأويلا أو تخريجا، أي ما يسميه الأصوليون بالاستنباط ويجعلون التمكن من الاستنباط شرطا من شروط الاجتهاد، ومن أولها العلم باللغة العربية وأسرار تعابيرها[2]. وهم يضعون معرفة اللغة في مقام رفيع حتى لقد أورد الشاطبي عن أحد الفقهاء الكبار أنه قال «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس من كتاب سيبويه» ـ 4/ 115 وينقل

(2) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة 4/ 115.

الشاطبي قبول أهل البصر من الفقهاء بهذا القول وفسروه بأن القائل من أصحاب الحديث، وكتاب سيبويه ـ حسب مفردات الشاطبي ـ (يتعلم منه النظر والتفتيش، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني ـ 4/ 116).

ـ 2 ـ

إذا قبلنا أن الفتوى رأي (في) الدين وليست رأي الدين، وقبلنا أن الفتوى المقصودة هنا هي مجموع الآراء المطروحة حول مسألة من مسائل الاجتهاد والاختلاف، فإن هذا يفرض علينا أن نفرّق بين تصوّرين أحدهما أن تكون الفتوى حكما. ولو قلنا إن الفتوى حكم ملزم ـ وهذا يحدث كثيرا ـ فإننا بهذا نجنح مرة أخرى إلى أن الفتوى هي رأي الدين وليست رأيا (في) الدين، وفرضها على أنها حكم سيجعلها بمقام الدين نفسه وسيجري إلزام الناس بها وفرضها عليهم، وسيكون اتباع رأي فقهي آخر بمثابة المخالفة الشرعية والقانونية، ولقد صار هذا بفرض غطاء وجه المرأة في السعودية مثلا، وبمنع النقاب في جامعة الأزهر[3]، وكلا القرارين (الفرض هنا والمنع هناك)

(3) حدث هذا بقرار من شيخ الأزهر ونشرت القصة في الصحف المصرية كلها في تاريخ 10/ 5/ 2009

مبنيان على رأي فقهي يتبناه الآمر والناهي، ولا يترك مجالا للفرد بأن يأخذ برأي ديني آخر، مع أن المدونة الفقهية تشهد بوجود خلاف بين العلماء في هذه المسائل، ولكل فريق من الحجج ما يدعم موقفه. وفي المثالين نحن نشهد كيف تتحول الفتوى إلى صيغة من القرار، ولن تكون رأيا في الدين ولكنها ستكون الدين نفسه مفروضا ومؤيدا بالقوة ومخالفته مروق وخروج قانوني وسلوكي. وهذا يقضي على فكرة الاجتهاد من أساسها، ويحيل الرأي الخاص إلى عصمة تشريعية مطلقة.

ونحن نفرّق هنا بين ما يؤخذ كقوانين لإدارة وسياسة المجتمع وترى السلطات التشريعية والتنفيذية تبنيه كنظام اجتماعي تختاره من بين خيارات الفتاوى المتاحة، وكذلك ما هو قضائي تتبناه المحاكم، وهذه أمور تخص أنظمة المجتمع وعقده الاجتماعي في سلم التعايش والتعامل، وهذا شيء يختلف عما هو من ثقافة الفتوى والحق الفردي (الفردي تخصيصا) الذي يعود للمرء المتدين وكيف يمارس دينه ويطيع ربه على بصيرة وبأسلوب يتفق مع شرطه الظرفي والتصوّري.

ولا شك أن الأنظمة والتنظيم ليست مسألة خيار، ولكن أمور الاستفتاء والفتاوى، وكذلك أمور الحسبة والأمر بالمعروف مثلا، هي أمور من باب النظام الأخلاقي الذي لا يتم إلا بشروط تحكم صيغة الاتصال والتواصل بين طرف وطرف، بين مفت ومستفت، وبين واعظ ومتعبد، وبين عالم وعامي، وهذه قضايا تلامس مسائل من مثل حق الاختيار وحق الاجتهاد، والاجتهاد شرط على العامي مثلما هو شرط للعالم، كما أشار الشاطبي وسنقف عند هذه النقطة في مبحث الاجتهاد والاختلاف.

والذي نأخذه هنا كأساس للتصور هو أن الفتوى رأي فردي يأتي من عالم مجتهد، وهي في مسائل الاختلاف، ومن هنا تحكمها الفردية من جهة والاختلاف من جهة أخرى، ويصنعها الاجتهاد، وذلك حسب مؤهلات المجتهد وحسب معطياته. والكتاب والسنة هي مرجعيات للمختلفين معا وجميعا ولا يختص بها واحد دون غيره، وهي دعوى للجميع وليس لأحد حق احتكار المعنى والمعرفة الوحيدة.

ولا شك أننا نجد من سيرة الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ما تتضح معه مسألة التفريق بين ما هو خلاف حول مسائل تمس السياسة العامة للدولة، وبين ما هو سلوك ديني فردي، فالخلاف على حروب الردة وعلى منصب الخليفة تعددت فيهما الآراء والاجتهادات ولكن الحسم فيهما لمصلحة رأي دون رأي كان ضروريا لتماسك البناء السياسي والإداري للدولة، ولا مجال لترك الخيارات مفتوحة هنا، ولكن الخلاف على مسائل أخرى فقهية ظل مفتوحا منذ ذلك اليوم وحتى الآن[4]. ولقد وردت أقاويل الأئمة التي تؤكد كون الفتوى رأياً من مثل قول مالك: كل يؤخذ منه ويرد إلا صاحب هذا القبر. وقول أبي حنيفة: «كلامنا هذا رأي فمن جاءنا بخير منه تركنا ما عندنا إلى ما عنده»[5].

ونقول إذن إن الفتوى معنى بشري متعدد ومتغير وهي وجهة

---

(4) هناك أمثلة أوردها سلمان العودة في كتابه، مثل مسألة الطلاق بالثلاث ومسألة المجنب ورأي عمر فيهما، انظر: العودة ولا يزالون مختلفين 32.

(5) السابق 15.

نظر تتأثر ظرفيا وعلميا وعقليا وشعوريا، وتصيبها الثغرات مثلها مثل أي فعل بشري آخر. وهذا ما يطرح علينا سؤال (التغيير) وعلاقته بالفتوى.

ـ 3 ـ

سؤال التغيير (الغزو الفكري والدفاع الفكري):

هل الفتوى مشروع قيادي للتغيير.. أم هي مشروع لتثبيت الحال كما هي عليه بدعوى فساد الزمان وفساد النيّات، وسَدّ باب الذرائع...؟

لا شك أن هناك حالة من التخوف كبيرة جدا وعميقة جدا، وهي حالة تعيشها الثقافة الإسلامية المعاصرة نتيجة للنكبات السياسية التي حلت بنا منذ احتكاكنا الحديث مع الغرب، ومع خطاب الاستشراق وتجربة الاستعمار، وهي كلها قصص مؤلمة وجدانيا وثمنها كان باهظا حيث نرى الواقع السياسي للأمة ممزقا ومفتتا وعاجزا ويزداد عجزا وتمزقا، ويرتبط هذا في الذاكرة من بدايات القرن العشرين وما خلفته لنا الحرب العالمية الأولى من سقوط لدولة الخلافة وتقسيم لبلدان العرب فيما بين المستعمرين ومنح فلسطين لليهود، وكل ذلك تم باتفاقيات أبرمت في عواصم أوروبا وحلت لعنتها علينا، ثم جاءت الأفكار الاستشراقية المتعالية والعنصرية ـ كما كشفها إدوارد سعيد ـ ولم تقف الأمور عند حد إذ استمرت اللعنات السياسية تترى حتى تم طحن العراق وأفغانستان وأعلنت الحروب علينا وعلى ثقافتنا، وجاءت ثقافة الشاشة في السينما والفضائيات لتعزز الصورة، وهذا ما أسَّس

لرؤية تشاؤمية بيننا وبين العالم الغربي فتولد في ثقافتنا مصطلح غريب هو مصطلح (الغزو الفكري).

إن مصطلح الغزو الفكري يكشف عن مضامين الخطاب الثقافي الذي نعيشه وهو خطاب يضمر سوء الظن بكل ما هو غربي، حتى ليسمي كل ما يأتي من جهة الغرب بمسمى الغزو والتربص، وهو تصور ينبع من الخبرة المرة التي عشناها ونعيشها على مدى تجربتنا السياسية مع الغرب في القرن العشرين كله وكذا هي في الحادي والعشرين بحيث انسحب ذلك كله ليكوِّن حالة من الخوف من الغرب. وجاء مصطلح الغزو الفكري ليكون رديفا لمصطلح الغزو العسكري ومثله التدخل الاقتصادي، وترادفت هذه المعاني يعزز بعضها بعضا ويخلق حالة من سوء الظن، وسيأتي القياس المنطقي هنا ليقول إن من استعمر أرضنا ونهب ثرواتنا النفطية فهو سيتمم صنعه بالتآمر على عقولنا وغزونا فكريا وذوقيا لتكتمل صورة المؤامرة. ومثلما أن لدى الغربيين مصطلح (الإسلاموفوبيا) فإن عندنا مصطلح الغزو الفكري، وكلاهما يشيران إلى أن باطن الخبرة ما بين الطرفين هو باطن شكاك ومتخوف وغير واثق ليس من الآخرين فحسب بل أيضا من بني جلدته أنفسهم، ولذا لجأت أمريكا إلى التلصص والتنصت على هواتف الناس وتفتيش أجسادهم في المطارات وخُصِّصت مراكز بحثية لقراءة الأفكار والتجسس على الهواجس والظنون بأساليب علمية وبحثية متطورة يجري اختراعها وتطويرها لهذا الغرض.

وعندنا تمثلات عديدة للتخوف من الآخر الغازي، أخطرها التخوف من أبناء الإسلام أنفسهم لكي لا يكونوا عناصر لتحقيق

مراد العدو ولو عن غفلة منهم، وأساليب الاحتراز من هذا كثيرة وواحد منها هو مقاومة التغيير، مهما كان هذا التغيير حتى ولو بمجرد اللباس، ولنتصور لو أن إماما فكر أن يغير ثوبه وشماغه ولبس بنطلونا ثم تقدم لإمامة الناس في أحد مساجد الرياض، ماذا سيجري له وماذا سيقال عنه، مع أن هذا الإمام نفسه لو أم الناس لابسا ذاك البنطال نفسه في أحد مساجد لندن لما قال له أحد شيئا، أي أن المسألة ظرفية وليست جوهرا دينيا، وما كان العقال والثوب من ملابس رسول الله ولا صحبه، ولكن اللباس اكتسب قيمة ذهنية من حيث القبول والتراضي به، ثم صار قيمة معنوية لو مسها التغيير فكأننا هنا نغيِّر لبّ الدين وجوهره وسوف تقوم فتنة كبيرة على الفاعل أقلها العزوف عن الصلاة خلفه وسيكون بمثابة المبتدع وحتى المارق.

تصبح كلمة التغيير كلمة خطرة وهو خطر سيشمل قضايا ذهنية وفكرية وعقدية عديدة جدا، وكلمة فساد الزمان تكاد تكون كلمة متفقا عليها، والحل الأمثل (افتراضيا) في التعامل مع فساد الزمان هو التثبت والتمسك بما بقي لنا من حصون، ومن هنا تأتي عملية (تخويف الذات)، والخوف من الخوف، وكأنها حالة سيكولوجية تصاب بها الثقافات مثلما تصيب الأفراد، وخوفنا من الغربيين والغرب هو مثل خوفهم منا سواء بسواء والإسلاموفوبيا حالة نفسية أصابت ثقافتهم مثلما أن مصطلح الغزو الفكري حالة نفسية أصابت ثقافتنا[6].

(6) ناقشت مسألة الغزو الفكري وفندتها في كتابي: **الثقافة التلفزيونية** ص 209. المركز الثقافي العربي/ بيروت والدار البيضاء، 2004.

إن الخبرة المرة مع الغرب تقوم عند الكثيرين منا مقام البرهان والتبرير لتخوفهم على الأمة واقتناعهم بتربص الأعداء، وهذا أمر له شواهده بكل تأكيد، وكل من عبَّر عن هذه الأحاسيس فإنه يملك من التاريخ ومن الواقع سندا يدعم موقفه. وليس لي تساؤل ولا شكوك في هذا.

إن السؤال يأتي حول ما إذا كانت حوادث التاريخ هي تاريخاً وسياسة.. أم أنها مبادئ معرفية وأصوليات منهجية...؟؟

إن قلنا إنها تاريخ وسياسة وإنها واقع سلوكي يجري بين الأمم الكبرى في تعاملها مع الأمم الصغرى مثلما يجري بين الكبرى والكبرى، ويجري أيضا بين الصغار أنفسهم إذا أحس أحدهم بأنه أقوى من جاره، كما حدث من صدام حسين مع جاره الكويتي، وهو لا يختلف عن اقتحام فرنسا لسوريا عقب الحرب العالمية الأولى مثلا. ولن يختلف ما جرى للصين والهند من غزو بريطاني واجتياح لليابان وهو شبيه لما جرى لنا، أي أن ما جرى علينا ليس شيئا خاصا بنا وتصويره على أنه شيء خاص بنا سيجعلنا نشعر بأن الكون كله يستهدفنا، وهنا تضيق بنا المعمورة فننكفئ على أنفسنا ونسد باب الذرائع مع زمننا.

على أن عزل الحوادث عن مسبباتها وفصلها عن ظرفها سيجعلها تقع في أذهاننا موقع البراهين العقلية، ولو تمعنا بحادثة الاستعمار أو خطاب الاستشراق كليهما معا سنرى أنهما يأتيان بوصفهما قضيتين لهما أسبابهما الموضوعية، ومعرفة الأسباب ستساعد على فك العلاقة بين السبب والنتيجة فتزول النتيجة حينئذ إذا ما انتفى سببها وتراجعت مقدماتها كشأن الوقائع والأحداث،

وهذا شرط لفهم أي حدث أولا، كما أنه شرط لتجنب تكراره.

إن المشكل يأتي حينما ننسى العلاقة بين الأسباب والنتائج، فننسى تبعا لذلك تصور ما حدث بوصفه جائحة واقعية، وإذا نسينا ذلك فستميل النفس إلى وصف الحادثة على أنها حقيقة جوهرية في العلاقة بين طرفين، هذا ما حدث في أمريكا إثر الحادي عشر من سبتمبر حيث لم يسألوا عن السبب الذي دعا لحادث شنيع كهذا، وبدلا عن ذلك راحوا يسألون سؤالا لا مبرر له وهو: لماذا يكرهوننا؟ ووضعونا نحن وثقافتنا في خانة محور الشر وفي محور الشرير الكاره بدلا من التفكّر بالحدث وأسبابه، وراحوا يقصفون بلداننا وثقافتنا بقنابلهم، وظنوا أن هذا هو الأسلوب لحماية أنفسهم من هذا الشر الطارئ، وكأنه شر يقع من طبع وليس من ظروف ولّدت هذه المشاعر الحبيسة التي لم تجد من يناقش أسبابها فيتقي تكررها.

إن حالتنا مثلهم في موقفنا المأزوم منهم، إذ صرنا ننظر إلى الزمن على أنه زمن فاسد من حيث هو زمن إسرائيل وزمن أمريكا وزمن الأيدز وزواج المثليين، وهذا أورثنا الخوف وصارت فكرة التغيير خطرا لأنها تفتح أبواب الغزو وتحطم آخر الحصون.

ما جرى من استعمار وما يجري من تدخل سياسي واقتصادي هو سمة من سمات النسقية الثقافية، وكل إمبراطوريات التاريخ فعلتها، ولو كنا نحن الأقوى لفعلنا معهم مثلما يفعلون معنا اليوم سواء بسواء. تلك هي لغة القوى وتصارعاتها وهي لغة النسق حتى فيما بين الأفراد من قوي ومستضعف وكذا بين العرقيات والطبقات وجنس الفحولة مع جنس التأنيث، وهكذا شأن

النسق، وبه يفترض أن نفهم الوقائع بما إنها وقائع ولا نأخذها على أنها براهين عقلية وحجج معرفية تفضي إلى مواقف محسومة، مع إيهام الذات دوما وتشبيعها بهذا المعنى وتأكيد تخوفاتها حتى تصير ذاتا خائفة وتسعى للتحصّن بكل سبل التحصينات.

لقد ظهر أثر ذلك على الخطاب القومي مثلا، وكذلك على الخطاب الديني. وأخطر من هذا هو أن الثقافة الشعبية ورثته وصارت تقول به حتى ليوشك أن يكون نسقا ثقافيا عاما.

هذا ما يجعلنا نرى غلبة القول بأن الفتوى هي رأي الدين وهي حكم الكتاب والسنة وهي ما يقول به السلف الصالح. وهذه كلها صيغ دفاعية تحاول حماية النظام التفكيري عبر تلبيسه هذه المعاني، مما يفضي إلى مقاومة التغيير إلى درجة التوجّس من الكلمة ذاتها والتشكك في نيَّة قائلها، فإن لم يكن سيء النية فلا بد أنه غافل وبريء ويجب نصحه، فإن لم يكن فلا بد من ردعه ومواجهته والتحذير منه وحماية الناس من شرّه وكأنما هو الوسواس الخناس.

صار هذا ويصير، ولكن ما سيرة التغيير كإمكانية معرفية وكرصيد ثقافي للأمة...؟

ـ 4 ـ

التغيير بوصفه نظاماً ثقافياً للأمة

يقرر ابن قيم الجوزية مبدأ جوهريا في معنى الفتوى وقيمتها كخطاب ثقافي حيث يقول «بتغير الفتوى واختلافها

حسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[7]، ويعزز قوله هذا بأمثلة تلامس المئة مثال منذ زمن الصحابة المبكر وجيل التابعين الأوائل. ويأتي الشيخ يوسف القرضاوي بعده فيعدد عشرة أسباب لتغير الفتوى وتبديل الرأي فيها[8]. وهي مسألة تتصل بالضرورة بوجود الاختلاف بين الفقهاء وهو مبحث عريض وتتعدد أسبابه مثل تعدد أسباب تغير الفتوى[9].

إن التسليم بهذه المقولة المركزية من ابن القيم إضافة إلى مقولة أبي حنيفة «كلامنا هذا رأي، فمن جاءنا بخير منه تركنا ما عندنا إلى ما عنده»[10] تجعلنا نسلم أيضا بأن الفتوى خطاب ثقافي يمسها ما يمس أي خطاب من التحول والتغير حسب تحولات الحياة والمعارف والظروف، ولو تمعنا في قول ابن القيم للمسنا منه أنه يضع الجانب الذاتي للمفتي بإزاء المسائل الكونية على درجة سواء، وذلك وعياً منه بشروط التغير واتساعها بدءا من الدرجة الصفر في النظر وهي النية ومعها المحيط الاجتماعي المتمثل بالعوائد (العادات وتقاليد المجتمع)، ومثلهما النظر إلى الظروف البيئية والنفسية والمعاشية، ويأتي من فوق ذلك كله تغيرات الزمان والمكان. وهو بذلك يغطي جوانب الحال الإنسانية كلها الذاتي منها والاجتماعي والكوني، ولن يبقى شيء بعد ذلك مثلما إنه لن يبقى عذر لمتحفظ، ولعلنا نلمس

(7) ابن القيم: إعلام الموقعين 3/ 3.

(8) القرضاوي: فقه الأوليات 76 ثم يلحقها بقول يوسع المجال إلى أن يذكر عشرة أسباب لتغير الفتوى، موقع الشيخ القرضاوي على النت.

(9) انظر سلمان العودة: ولا يزالون مختلفين 89 وما بعدها.

(10) سلمان العودة: السابق 15.

علامتين على هذا الحس المعرفي بالغ الأهمية حيث أطلق الشيخ سلمان العودة كلمة عالية الرمزية حين قال في محاضرة له: إن التخلف إثم يجب ألا نغفره لأنفسنا[11]، والتخلف لا يكون إلا بالغفلة عن تحولات الزمان والمكان والأحوال والعوائد ـ حسب كلمات ابن القيم ـ وسيماثل هذا عمليا ما أشار القرضاوي إلى اكتشافه لحال الأقليات المسلمة في أوروبا وحاجتهم إلى فتاوى شرعية تأخذ بشروط المغيرات التي يعيشون في ظلّها وتختلف حالهم بها عن حال سائر المسلمين في بلاد الإسلام، وهذا ما دعاه إلى تطوير مصطلح علمي فقهي هو مصطلح (فقه الأقليات) وهو علم يتفرع عن علوم الفقه التقليدية ويستجيب لظروف التغير الكوني ولظروف الناس تحت واقعة المتغيرات. وهذا تحول نوعي في العقلية المعرفية لم تصل إليه ثقافة الفقيه الشرعي إلا عبر ظهور الفضاء وثقافة الفضاء المغايرة للثقافة المحلية، وهذه واحدة من خصائص الفقيه الفضائي يختلف بها عن الفقيه الأرضي، كما أشرنا في الفصل الأول.

هذه علامات تكشف عن تحقق عملي لمقولة التغيير كما حددها ابن القيم برأي ثاقب. ولم يكن ابن القيم فضائيا لا في فقهه ولا في زمنه، ولكنه وضع مبدأً معرفياً صار الفقه الفضائي اليوم بأمس الحاجة إليه كدعامة رمزية لشرعية التصرف وعدم مروق الفقيه عن حدود الدين والشرع. وسنرى رمزيات الفكرة عبر مسميات البرامج، حيث سمى القرضاوي برنامجه ببرنامج

---

(11) سلمان العودة: محاضرة (المجتمع وآفاق التغيير)، معرض الرياض للكتاب 27/ 2/ 2006.

(الشريعة والحياة)، ومثله سلمان العودة وبرنامج (الحياة كلمة)، والربط هنا بين القول بوصفه فقها وخطابا من جهة والحياة من جهة أخرى هو دليل على وعي مضمر بشروط العصرنة والتحرك مع المتحرك والانفتاح على المتغيرات، ولذا قال سلمان العودة في أحد أحاديثه المتلفزة بحاجتنا إلى (فتح باب الذرائع) وذلك في جواب حواري على مقولة (سد الذرائع)(12).

للعوائد دور خطير في تعزيز البعد النسقي للثقافة ورفض التغيير، وفي ملاحظة ذكية تكلم العودة مرة عن خطر الضاغط النسقي فقال: «إني أحمد الله أن المجتمع السعودي لم يعرض عليه استفتاء باستخدام السيارات قبل ثمانين عاما، ولو حصل استفتاء افتراضي كهذا وقيل للناس حينها إن السيارات ستقتل كذا وكذا شخصا في السنة الواحدة، وأنها ستستهلك أموال العائلات والشباب وستسحب من خزينة الدولة أموالا كبيرة، وسوف تلوث البيئة بنسب عالية، وستحدث إزعاجا وضوضاء، مثلما أنها بضاعة تأتي من مصانع العدو وستقويهم اقتصاديا وتقيم أود حياتهم وتؤمن وظائف لهم ولكنها ستكون سببا في موت ما لا يحصى من أبنائنا . . . لو قيل هذا للناس قبل ثمانين سنة لصوّتوا ضده وطلبوا من الله النجاة وخافوا على ذممهم وعلى مصائر أبنائهم»(13).

هذا مثال حيوي في تمثله لمفعولية النسق وقدرته على خلق لغة إقناعية وتأثيرية ترفع درجة الوحشة في النفوس وتشعل

(12) فتح الذرائع: برنامج حجر الزاوية رمضان 1431 (2010).

(13) محاضرة العودة في معرض الكتاب الرياض 27/ 2/ 2006.

روح التخوف من الطارئ والآخر، ومن المتغير غير المألوف وما يمكن أن يحدثه من اختراق لنظام الحياة ونظام الذهنية وما تعودت عليه، ولقد حصلت أشياء مشابهة لحظة طرح تعليم البنات في السعودية في الستينيات من القرن الماضي[14]. وكذا مع وسائل العصر بدءا من البرقية والتلفزيون والفضائيات والجوالات ومن قبله مع تعليم اللغة الإنجليزية والجغرافيا مما أشرنا إليه في الفصل الأول، وهي كلها صيغ للتخوف من فكرة التغيير التي لم يجد فيها ابن القيم حرجا ولكننا بعد عدّة قرون من ابن القيم نجد أنفسنا في مأزق معها، وهي كما قلنا في هذا الفصل نابعة من قبولنا لفكرة ابتكرناها لتخويف الذات من الآخر وقلنا بالغزو الثقافي وجعلناه رديفا للغزو العسكري الذي تجب مقاومته سواء بسواء.

مقاومة التغيير ـ إذن ـ مرتبطة بمفهوم (فساد الزمان) وهذه بدورها ناشئة من مقولة (الغزو الفكري) ولا يمكن فك هذه الحلقة المفرغة إلا بإعادة النظر في معادلتَيْ (الحوادث/ البراهين)، كما أشرنا، ومن الضروري أخذ الوقائع بصيغتها الواقعية وتحليل العلاقة بين السبب والنتيجة آخذين بالاعتبار معنى تاريخية الأشياء من جهة وثقافة النسق من جهة أخرى، وهذا يفرق عن البرهان الذي هو دليل عقلي، ولو خلطنا هذا بهذا لوقعنا في خطأ تحليلي فادح يضرّ بفهمنا للعلاقات بين الأشياء.

(14) قدم عبد الله الوشمي كتابا وثائقيا كاشفا حول حال المجتمع السعودي مع تعليم المرأة، انظر كتابه: فتنة القول بتعليم البنات، المركز الثقافي العربي/ بيروت 2009.

إن فكرة التغيير لأمر صعب ومعقد في أي ثقافة محافظة في طبعها، ويزداد ذلك تعقيدا مع أي ثقافة تشعر بالتهديد، وهي تلجأ للتحصن وسترى أن التغيير يهدد وجودها. ولقد احتاج سلمان العودة لخمس سنوات متصلة من برنامجه الفضائي (حجر الزاوية)[15] لكي يتبنى فكرة التغيير كمقولة مركزية في خطاب البرنامج، وجعل موضوع حلقات رمضان (1431/ 2010) تحت عنوان (التغيير) وجرى تقديم ثلاثين حلقة متواصلة يوميا تحت هذا العنوان، وناقش المصطلح وعززه بالمقولات والشواهد من التاريخ الإسلامي ومن التاريخ العالمي ومن المصادر الشرعية ومثلها المصادر المعرفية في علم النفس والاجتماع والفلسفة الثقافية، وتوسل بالصورة التلفزيونية لمباشرة التغيير بصريا وإخراجيا في طريقة عرض البرنامج وتقديم ذاته والذوات المصاحبة له وهيئة اللباس وصيغة المخاطبة، وكانت تجربة إعلامية وفنية لافتة أثارت رد فعل واسعا ومعبرا.

طرح العودة مفاهيمية التغيير وأردفها بمقولة (فتح الذرائع) كأساس جوهري في تمثل كلمة ابن القيم عن تغير الفتوى بتغيرات الزمان والمكان والأحوال والعوائد، وجاء البرنامج تطبيقا عمليا ومفاهيميا لتلك المقولة. وكانت فاتحة الحلقات تأسيسا لباقيها حيث اتخذ الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11]، واستحضر المثل

---

(15) يبث من قناة mbc في شهر رمضان سنويا، إضافة إلى برنامج اسبوعي من المحطة نفسها هو: (الحياة كلمة).

الشعبي الذي يقول: «الله لا يغير علينا» ليضع تقابلا بين المعنى المثالي والقيمي لروح الدين وجوهره حيث تسند الآية مهمة التغيير ومسؤوليته إلى الإنسان بتكليف رباني يعد الله به الناس بأن يغير من حالهم إلى حال أفضل إذا هم اتخذوا شروط التغيير على مستوى أنفسهم، وفي مقابل هذا نرى ما تفرزه الثقافة من نسقية مناهضة للتغيير ومتخوفة منه.

من هنا جاءت الفتوى الفضائية لتكون ثقافة عصرية وعملية وتواصلية، وجاء الفقيه الفضائي ليكون مثقفا شرعيا يعاصر زمنه ويعيش في ظرف الناس المتابعين لبرنامجه، ولقد جاء للعودة سؤال من الأردن يقول له: من تخاطب في برنامجك، وهل تضع المشاهد السعودي في خطاطة تفكيرك وأنت تتكلم. . .؟

رد عليه الشيخ بأنه في برنامجه إنما يخاطب الإنسان بوصفه كائنا ثقافيا يعي ويتواصل، وليس في ذهنه بيئة محددة وإنما هو خطاب مفتوح على كل البشر. ولا شك أنه هنا يتسق مع شروط وسمات الثقافة الفضائية التي تخاطب فئات متنوعة منها المحلي ومنها الأقليات المسلمة في الغرب ومنها الآخر الأجنبي بنوعيه المستطلع الثقافي كمجرد تعرف واستعراف وكذلك الأجنبي المتربص الذي يقرأ الخطاب ليحكم على ثقافتنا عبر ما قد يراه شهادات اعتراف وإدانة[16].

تدل بعض الاستطلاعات على رغبة في التغيير، ولقد

(16) أشرنا لهذا في الفصل الأول بوصفه من سمات وخصائص الفقيه الفضائي المختلف عن الفقيه الأرضي.

أجرى برنامج **البيان التالي**[17] استطلاعا يقوم على سؤال واحد هو: هل تعتقد أن المجتمع السعودي بحاجة ملحة إلى التغيير؟ وجاء الجواب بنعم بنسبة خمس وستين بالمئة، بينما قال اثنا عشر بالمئة: لا، وتردد الباقون.

تلك رغبة أظهرتها عينة من الجماهير ومن المهم أن نشير إلى أن جمهور هذا البرنامج يغلب عليهم التوجه الإسلامي، وهذا مؤشر قوي على حس من داخل الخطاب ومن جيله الشاب، ويقابله رأي أشد تطرفا حيث عرضت جريدة (الرياض)[18] استطلاعا مع عدد من المثقفين الحداثيين وكان رأيهم أن التغيير لا بد أن يتم بالقوة، وأن هذا هو الحل الوحيد.

وفي المجتمع السعودي صارت نماذج للتغيير بعضها بقوة السلطان من مثل تعليم البنات ومثله حسم الخلاف حول الاختلاط، حيث جرى تطبيقه في جامعة الملك عبد الله (كاوست) وهو قرار ملكي تبعته فتاوى مؤيدة مثلما أثار فتاوى معارضة ـ، وسنعرض لهذه المسألة بتفصيل في فصل حجب الفتوى ـ وفي مقابل ذلك جاءت قرارات تمنع التغيير من مثل قرار منع قيادة المرأة للسيارة، وبين هذين الموقفين جرت مواقف أخذت السلطة منها موقفا حياديا كالذي فعلته حينما احتدم الصراع بين جيل الصحوة الإسلامية وممثليه من جهة

(17) برنامج من إعداد عبد العزيز قاسم، يبث كل جمعة على قناة دليل، وصار الاستطلاع في 24/ 9/ 2010.

(18) جريدة الرياض 18/ 6/ 2010.

وبين الحداثيين من جهة أخرى، ولقد تركت السلطة الحوار يأخذ مداه إعلاميا وفكريا من دون تدخل[19].

ولا شك أننا سنختلف كثيرا حول وجاهة التغيير بالقوة وهل هذا أمر صحيح أخلاقيا وحقوقيا، وسنتساءل بكل تأكيد هل هذا التغيير السلطوي أمر ديموقراطي، ثم من له الحق في أن يجزم بأن رأيه هو الرأي الصالح والحق الراجح...؟ وهذه مسألة لو تركناها للسلطة فكأننا نبرر مرة أخرى كل قرار تسلطي وفوقي، وما من طاغية في الكون إلا ويرى في أعماق نفسه أنه داعية حق وصاحب رؤية هي عنده الأفضل لإنقاذ البشرية وتحقيق الخلاص المطلق.

تبعا لهذا التساؤل الذي هو مأزق منهجي وأخلاقي فإن نموذج الفقيه الفضائي يأتي ليكون نموذجا معرفيا وأخلاقيا عاليا في مشروع التغيير الحر والاختياري، بوصفه إسهاما في تفكيك سلطة النسق وحال العمى الثقافي، وهو خطاب يعمل على مستوى الفرد، من حيث الإرسال ومستوى الفرد من حيث المهمة التغييرية، ويعتمد المؤثرات الثقافية باستخدام الثقافة البصرية، كما يعتمد على التنويع في القول والبرهنة وتوظيف اللغة كوسيلة للمحاجة مع توظيف المخزون التراثي في القياس وترويض نفوس المشاهدين على الفكرة ونزع الوحشة عن نفوسهم، وربطهم وجدانيا بتجارب أسلافهم ممن أخذوا الدين مأخذا إنسانيا، والحق أننا لا نجد فتوى معاصرة

---

(19) عن صراعات الحداثة انظر: عبد الله الغذامي: حكاية الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت.

مهما بلغ أمرها إلا ويكون لها سابقة فقهية من قول مَرَّ في القرون الأولى ولكن الثقافة غفلت عنه أو تعمدت إغفاله، ويأتي عالم محدث فينبش عنه، وهذا ما يؤسس لعلاقة وجدانية مع متغيرات الفتوى والأحكام وذلك حينما يسندها المفتي إلى مرجع سابق وهذا ربط روحي وعقلي يعزز الارتباط بالسلف وعدم المروق والمخالفة.

بهذا يأتي الفقيه الفضائي بوصفه صيغة ثقافية تطرح نوعا مختلفا لعالم الدين، وكما أن هناك علماء دين تفرزهم المؤسسة ويسمون عادة بكبار العلماء، وهم الفقهاء الرسميون الذين يقودون الخطاب الديني ويحددونه، وقد مرَّت عصور والأمر موقوف عليهم، وهم أهل الحل والعقد، فقد جاء عصر الفضائيات وظهر الفقيه الفضائي الذي لم تعينه المؤسسة ولكنه اكتسب موقعه عبر قبول الجماهير له، وعبر إقبالها عليه، وتواطأت المحطات الفضائية مع هذه الرغبة المندفعة، وتبنت البرامج الكثيرة والمتعددة التي تستجيب للحضور الجماهيري، مما يحقق نجاحا إعلاميا للمحطة ونجاحا مماثلا للخطاب الجديد والوجوه الجديدة والمستقلة. وهنا يأتي تغيير طوعي بصيغة ديموقراطية واختيارية، هي بكل تأكيد أشد تأثيرا وأقوى حجة، كما أنها أدعى لتحقيق الغرض البعيد الذي تهدف إليه كل مثالية ثقافية في فتح أبواب الخيارات الحرة وتحرير العقول من سلطة النسقية الثقافية، ومفرزاتها السياسية والاجتماعية، وبدلا من ثقافة الفحل والأب المطلق الذي ننتظر منه حل مشاكل الكون كلها بما فيها الخيار الذاتي والعاطفي، بدلا من هذا فإننا عبر الخطاب الفضائي وجماهيريته الحرة نؤسس لفتح

ثقافي يعتمد أساليب الإقناع والمثاقفة وحرية الاستماع والتساؤل ومن ثم حرية القرار.

هذا هو المعنى الأعمق للتغيير.

ولكن هذا لا يمر بسلام وسيجد مقاومة تتلبس بلبوس الليبرالية حينا، كما تتلبس بلبوس حراسة الدين من الدخلاء وصغار المفتين المتطاولين على كبار العلماء، وسيأتي مشروع يدعو إلى حجب الفتوى وقسرها، وهو مشروع يشترك فيه الليبرالي مع المحافظ وبمؤازرة من السلطة، وكل هذا هو حيلة ثقافية يستدرك فيها النسق الثقافي نفسه ويستدعي حراسه ويلبس عليهم في الرأي والقول حتى يقنعهم بخطر هذا المتغير الذي يكسر سلطة الأنساق ويفتح العقول على خيار ديموقراطي عريض. وإذا لم يتدارك النسق نفسه عبر حراسه فإن فتحا ثقافيا كبيرا سينمو ويغير كل قوانين اللعبة، وهذا هو ما سنناقشه في فصل (حجب الفتوى).

الفصل الثالث

الاجتهاد والاختلاف

- 1 -

حدثت حادثة تربوية إعلامية في اختبارات الثانوية العامة في الرياض حيث نشرت الصحف خبرا عن سؤال ورد في الامتحان يسأل الطلبة عن (حكم الغناء)، ولقد كان من الممكن أن يمر الحدث عاديا ويكون في مقدور الطلبة الإجابة عن السؤال بمجرد استدعاء ما حفظوه عن أساتذتهم الذين لقنوهم في قاعة الفصل أن الغناء حرام، حسب ما ورد في الكتاب المقرر، وهذا ما فعلته أجيال من الطلبة قبل هذه المجموعة، ولكن الفارق هذه المرة هو أن موضوع الغناء وحرام هو أم حلال كانت موضع جدل إعلامي حيث أفتى الشيخ الكلباني بجوازه[1]، ونشأ حوار مكشوف بين عدد من الفقهاء حول المسألة امتد للصحف وللمواقع الإلكترونية، حتى صار معلوما للناس كلهم وسمع الكل حجج الأطراف المتنازعة وتبينوا الخلافات فيها.

هذا أدى ببعض الطلبة إلى أن يخرج عن الخط المرسوم ويمارس حق الاجتهاد والاختيار، وكتب بعضهم أجوبة بجواز الغناء، ولم يخطر ببالهم أن هذا سيكون حدثا إعلاميا لافتا حيث التقطت الصحافة[2] الخبر وراحت تعرضه على أهل

(1) للتفاصيل انظر موقع الشيخ عادل الكلباني على النت.

(2) انظر جريدة الحياة 28/ 6/ 2010.

الاختصاص من التربويين وماذا ستكون علامة الطالب، وهل سيحصل غلى العلامة لأنه قال إجابة لها وجه حق وتستند إلى رأي فقهي معلن، أم أن الأساتذة سيعتبرون الإجابة خطأ وتضيع العلامة على الطالب لمجرد أنه استخدم ثقافته من خارج الكتاب المقرر وأعمل اجتهاده في تحري الإجابة. وتبين من مواقف بعض أساتذة المادة أنهم سيصححون حسب الكتاب المقرر، ولا يعنيهم ما هو خارج ذلك.

هذا مثال حي على حال المؤسسة مع ما يخالف نظامها، ولا شك أن الفقه الإسلامي قد اكتسب موقعا عريقا جدا في قيمته المؤسساتيه، فهو مدونة عظيمة وجبارة، لا تماثلها أي مدونة أخرى في أي حقل معرفي آخر ولا في أي ثقافة أخرى، وهي مؤسسة ثرية بكل وجوه الأشياء والاحتمالات إلى درجة تجد فيها تجاورا حتميا بين الاجتهاد والتقليد، حتى ليصير كل واحد منهما هو الآخر من دون فصل، وقد تشعر فعلا أن كل ما يمكن أن يكون هو قد كان فعلا، وما من فتوى حديثة إلا وتكون استدعاء لقول سابق مَرَّ وطُمِرَ، أو مَرَّ وصار التكتم عليه عمداً وقصداً، وكل ضجة على فتوى تحدث اليوم سيتكشف أن ما يتبدى عليه الجدة والغرابة إنما هو مجرد بعث لشيء قديم منسي، وأن لا بدعة في القول سوى إيقاظ ما كان نائما في بطون الكتب، وهذا يكشف عن مدى قوة المدونة الفقهية ومدى سعتها ومدى تنوعها وتعددها، ولكن مشكلة المعلم الذي يفرض على طلابه جوابا وحدا هي أن المؤسسة الاجتماعية والرسمية قد اختارت واحدا من خيارات المدونة الفقهية واختيارها يقتضي إنكار الخيارات الأخرى مع تجاهل

وجود الأخرى وتجاهل منطقها ورفض حجتها.

يتضاعف الإشكال المعرفي هنا حينما تلاحظ أن كل صاحب رأي ليس في الحقيقة إلا مقلدا لرأي سابق، وهذا يشمل الأطراف كلها، من يقول بالتحريم ومن يقول بالجواز، وكذلك سترى أن كل واحد منهما يقول إن مرجعه الكتاب والسنة، وسترى أنهم جميعا صادقون في هذه الدعوى مثل صدقهم بالقول بأنهم يتبعون السلف الصالح، وستجد سلفا صالحا لكل فتوى تسمعها وسيتساوى المتشدد والمتسامح فيها.

في كل قول فقهي، مهما بلغ من الغرابة، سترى أن له أصلا قديما من سلف صالح وغير مارق، وسترى أن وجوه الاستدلال الشرعي ماثلة في هذه الأقوال كلها، وخذ مسائل الغناء والحجاب والاختلاط ووراثة المسلم من الكافر، وبقاء زواج المسلمة على كتابي ومعاملات البنوك. . كل من يبحث في هذه الأمور سيجد كل أنواع الأقوال[3]، وكل أنواع الاستنباطات. إن هذا أمر يدل من ناحية على ثراء فلسفي ومعرفي عظيم، وهذا عامل إيجابي يحسب لثقافتنا، ولكن الإشكال يأتي في طريقة قراءة هذه المدونة العظيمة وفي طريقة فهم هذه المدونة، ثم في طريقة الاختيار وكيف ننظر لخياراتنا من هذه المدونة، وهل سنظل نسميها خيارات أم سنقول إنها رأي الدين وليست رأي الفقهاء؟ وكم هو فارق بين أن نسمي الاجتهاد اجتهادا ونعامله على هذا الأساس بما إنه رأي (في) الدين وبالتالي هو خيار من

(3) استعرض الشيخ يوسف القرضاوي هذه الأمثلة في عدد من كتبه ومقالاته، وعرضها كاملة في حلقة مخصصة لهذا الغرض من برنامج الشريعة والحياة، بث في 3/ 6/ 2007 وهو موجود على اليوتيوب وعلى موقع الشيخ الإلكتروني.

خيارات، أو أن نسميه حكما ونصوره على أنه الشرع ومقتضى الكتاب والسنة، وهنا ستحدث إشكالات في طريقة تحويل الخيارات إلى قانون سلوكي فردي أو جماعي، ثم في طريقة نظرها للرأي المختلف وحكمنا على صاحبه ومتابعيه.

هنا يأتي سؤال الاجتهاد في ثقافتنا ليكون أهم وأخطر باب في التفكير وفي السلوك وفي الموقف من المخالف والمختلف وهذا سيشهد على نمو الثقافة أو ترددها بين ما يصح وما لا يصح، ويكون المأزق هو في أخلاقيات المعرفة وليس في المعرفة ذاتها، ولنتصور حال المعلم الذي سيضع علامة الخطأ على جواب طالب أباح الغناء، والمعلم نفسه يقول بالإباحة مثله مثل الطالب ولكنه يدفع نفسه إلى اقتراف التخطئة ضد طالبه وضد ضميره هو وضد تصوره لحقوق الذمة والأمانة، وستكون المؤسسة هنا أوجب من الحق ومن المنطق ومن الذمة، ولا شك أن المعلم سيسأل نفسه هل تصرفه هذا من التقوى أم لا...!!.

لقد حدثت حوادث أعلن فيها علماء آراء فقهية ثم أعلنوا تنكرهم لأقوالهم بعد وقت من نشرها إعلاميا، مع أن لفتاواهم سوابق فقهية من غيرهم من الصالحين السابقين، ويبدو أن هؤلاء مقتنعون بما ذهبوا إليه ولكن المؤسسة أقوى منهم وتتحكم بضوابط الاتصال بينهم وبين بيئتهم ووجودهم.

هذا يفتح علينا باب الاجتهاد بفاعلية وحيوية ليكون أهم شروط الفقيه الفضائي الذي سيجد نفسه واقفا في جفن الردى وهو نائم ـ ولعل المتنبي كان يصف فقيهنا المعاصر وأخطأ حين جعلها لسيف الدولة ـ.

لقد فتحت الشاشة باب الاجتهاد كشرط لبقاء أي برنامج فيها، والفقيه الذي لا يجعل الاجتهاد أساسا جوهريا في خطابه سيتحول برنامجه إلى صورة جامدة صماء بكماء، ثم إن الاجتهاد الحديث لا بد أن يرتبط بسلف صالح يعزز سلالته المعنوية والقيمية، ولا يمكن لأي فكرة أن تحظى بقبول الناس دون أن تتوسل بسند سلالي من سلف صالح يعزز مصداقيتها ويرفع الوحشة والتخوف عن نفوس الناس كي لا يخالطهم شك بالابتداع والمروق والقول بالهوى وتضييع حقوق الله بين المؤمنين.

ولذا صار شرط الثقافة الشرعية الواسعة والمتنوعة، وشرط الوضوح في عرض كل الآراء وعدم حجب بعضها لغرض دفع الناس لرأي دون آخر ومنعهم من حق الاختيار والقياس، وكذا شرط الذاكرة السريعة والنبيهة والتعامل مع اللحظة بكل حقوقها بما إن البرامج حية ومباشرة والأسئلة مباغتة وبعضها حرج وشائك، وكل هذه لحظات امتحان ثقافي خطير جدا يجري فيه هز المدونة الفقهية بكل تاريخها وتنوعها ودقائقها في غربلة عصرية توازن بين مراعاة حق الله في فهم شرعه فهما لا تلاعب فيه وحق الناس في تفهم ظرفهم وحاجتهم، وهذا هو التكليف الشرعي في واجب التبليغ وأداء الرسالة.

ـ 2 ـ

تتأسس وظيفة (الفقيه الفضائي) على مقولتين جوهريتين هما مقولة الاجتهاد ومقولة الاختلاف، وهما معا تؤسسان مفاهيمية الفقيه الفضائي ـ أيضا ـ بوصف الوظيفة وبوصف

المفاهيمية معا ركيزتين للتصور كبناء للذات الفاعلة، وكذلك هما شرطان للعقد التواصلي من الجمهور باتجاه هذا الشيخ أو ذاك إقبالا أو انصرافا.

ومنذ 1960 استقبل الشيخ القرضاوي ملاحظة ساقها له فقيه لا يرى التغيير ويتخوَّف منه، حيث قال له: لم لا تسمي كتابك الحلال والحلال في الاسلام، قاصدا بذلك كتاب الشيخ القرضاوي الصادر في ذلك العام تحت عنوان (الحلال والحرام) في الإسلام، ولمس فيه السائل فسحة عريضة من التسامح وكأنه لا حرام فيه. ويقول الشيخ القرضاوي إنه رد على السائل قائلا له: لك أنت أن تؤلف كتابا من عندك وتسميه الحرام والحرام في الإسلام.

وهذه ليست طرفة ثقافية ولكنها مثال على عقلية ثقافية ليست موجودة فحسب، ولكنها أيضا تحمل منطقها ولها مبرراتها ولها أتباع كثر. وهذا ما يعمق الإشكال بين سؤال المعرفة وضمير المعرفة.

في كتاب القرضاوي هذا صار التدشين الأول لفكرة الفقيه الفضائي قبل حدوثها بعقود، ففي مقدمة الكتاب يكشف الشيخ أنه قد ألفه بناء على تكليف من الأزهر استجابة لطلب من جمهرة من المسلمين تريد كتابا في الفقه يكون عصريا وتواصليا يفهمه القارئ العام ويفهمه المستطلع من غير المسلمين، وفي الوقت ذاته يشمل كل المسائل الفقهية، ولقد جاء الكتاب بصيغة تواصلية لغويا وفكريا وبأسلوب يراعي حال العصر والثقافة وكأنما كتب بلغة الصحافة اليومية التي تعوَّد الناس عليها لينزع عنهم وحشة التعبير مثلما ناقش كل ما هو

شائك من قضايا الإفتاء العام للناس، وصار بمثابة الدليل السياحي فقهيا واجتماعيا[4].

قام كتاب القرضاوي على فكرة التسهيل من جهة ومراعاة الشرط العصري في تقديم المعرفة، وهذا يتفق مع ما طرحه الشيخ عبد الرحمن السعدي قبل ذلك بعقود، حيث قال: «ويلاحظ. . . في هذه الأوقات التسهيل، ومجاراة الأحوال، إذا لم تخالف نصا شرعيا، لأن أكثر الناس لا يستفتون ولا يبالون، وكثر ممن يستفتي إذا أفتي بخلاف رغبته وهواه تركه ولم يلتزمه، فالتسهيل عند تكافؤ الأقوال يخفف الشر، ويوجب أن يتماسك الناس بعض التماسك، لضعف الإيمان وعدم الرغبة في الخير، كما يلاحظ أيضا أن العرف عند الناس أن الدين الإسلامي لا يقف حاجزا دون المصالح الخاصة أو الراجحة، بل يجاري الأحوال والأزمان ويتتبع المنافع والمصالح الكلية والجزئية، فإن الملحدين يموهون على الجهال أن الدين الإسلامي لا يصلح لمجاراة الأحوال والتطورات الحديثة، وهم في ذلك مفترون، فالدين الإسلامي به الصلاح المطلق من كل وجه: الكلي والجزئي، وهو حلال لكل مشكلة خاصة أو عامة وغير قاصر من جميع الوجوه[5].

(4) القرضاوي: الحلال والحرام في الإسلام 7 9.

(5) عبد الرحمن السعدي: الفتاوى 7/ 142 وورد ذلك في فتواه بجواز نقل الأعضاء، وهي فتوى صدرت عام 1950 حين نشرت بعض الصحف أنباء عن مطمح علمي طبي بنقل أعضاء سليمة من جسم إلى جسم، ولم يحدث ذلك وقتها فعليا ولكنه كان موضع طموح علمي وجاءت فتوى الشيخ بجواز ذلك كمشاركة منه في حل الإشكال دينيا فيما لو تيسر ذلك طبيا، ولقد توفي الشيخ عام 1956 قبل أن يتحقق ذلك المطمح الطبي، أنظر الفتاوى 7/ 137.

وفيها يقول: «إن كثيرا من الفتاوى تتغير بتغير الأزمان والأحوال والتطورات، وخصوصا الأمور التي ترجع إلى المنافع والمضار».

في كلام الشيخ السعدي ثلاث مسائل تهم قضية الفقيه الفضائي وهي: مراعاة حال العصر ومراعاة ثقافة المستفتي وحالته العقلية والوجدانية لجهة ما تلين له نفسه وما يستوحش منه، ثم قوله: إن كثيرا من الفتاوى تتغير بتغير الأزمان والأحوال والتطورات، وهو هنا يضع الفقه في ميزانين كبيرين حيث ترجح الكفة وتكون أكبر وأوسع مع ما هو متغير، ويقل ما هو ثابت ويحصر في القليل القليل، ولعل هذا ما جعل الشيخ القرضاوي يقول: إن خمسا وتسعين بالمئة من قضايا الفقه هي موضع خلاف، ثم زاد النسبة وجعلها تصل إلى تسع وتسعين بالمئة[6]، وهذا يوسع باب التسامح للناس، ولكنه في المقابل يصعّب مهمة الفقيه لأنه سيكون مضطرا لمواصلة الاجتهاد ومواصلة التثقف بظروف العصر والناس وتبين تطلعاتهم والتعرف على مستوياتهم العقلية والفكرية والوجدانية، وفي المقابل سيكون في معركة مع جبهة المحافظين الذين يجدون في أنفسهم وحشة من العصر وحال الناس مع عصرهم.

هنا تنشأ إشكالية ثقافية تنتمي لحالة النسق الثقافي نفسه، والطريقة التي نصف بها عصرنا هذا، وتتأسس المشكلة من وصف الزمن بأنه زمن فاسد، وسنجد أن الأطراف كلها ستتفق

(6) برنامج الشريعة والحياة. 3/ 6/ 2007، موقع الشيخ القرضاوي.

على هذا الوصف، وسنلمس هذا في كلام الشيخ السعدي، وسنجده عند الطنطاوي والقرضاوي والعودة، مثلا، كما نجده بالضرورة عند الفقهاء المحافظين.

والسؤال هنا هو: كيف نتعامل مع هذا العصر بما أنه عصر فاسد وعصر غير ديني وروحه أقرب إلى اللا إيمانية....؟!.

يرى الشيخ السعدي ضرورة تقبل العصر بعلّاته والتعامل معه بمواجهة المشاكل بفقه عصري يتفاعل مع الشرط الثقافي لزمنه، وهذا ما يفعله الفقيه الفضائي أيضا. وفي مقابل ذلك نجد مدارس فقهية ووعظية تقدم خطابا دينيا عميقا وواسعا يرفض العصر ويدعو إلى التحصن ومقاومة التغير والاحتفاظ بالسلامة الذاتية عبر التوسل بالصيغ الأولى للفقه الموروث بما إنه سلف صالح لا حصانة لنا إلا بتمثله والتحصن به ضد فساد العصر. وهذا توجه قال الشيخ السعدي بعدم جدواه لما عرضه الشيخ في قوله المقتبس عن حال الناس وحال استجابتهم أو انصرافهم عن الفتوى، وبين هذين الموقفين تقع حالات من عموم الفساد أو تقليصه، وهو يختار الخط الذي يساعد على تقليص الفساد، وهذا هو عنوان الخطاب الديني في تحوله نحو الشاشة وتعامله مباشرة مع العصر بشروط هذا العصر وبثقافة هذا العصر من حيث الوسيلة وهي الشاشة ومن حيث المنهجية وهي المنهجية الاجتهادية ومنهجية التسليم بوجود حيز عريض من الاختلاف ومن ثم التعدد والتنوع، وتبعا لها قيام ثقافة عريضة في الاختيار والمقايسة والمثاقفة.

هنا تأتي مقولات عصرية، ومقولات جوهرية في ثقافة زمننا هذا وهي ثلاث مقولات كالتالي:

أ ـ حقوق التعبير ومعها حرية الرأي وانفتاحه.

ب ـ حقوق الاختلاف، ومعها حرية الاختيار.

ج ـ علاقة الآراء بالبراهين وهذا يكشف العلاقة بين الدليل والاستدلال، وهي المنهجية التي تلغي الأفضلية بين مفت ومستفت إذ إن حضور الدليل يحوِّل القضية إلى فعل استدلال عقلي ويتساوى الاثنان حينئذ، وسنرجئ نقاش هذه المسألة إلى مبحث شرط الاجتهاد على العامي وعدم جواز التقليد حتى للعامي ـ كما يقرر الشاطبي[7] ـ.

ونحن في هذه المسألة بين مدرستين فكريتين ميزناهما عبر مصطلح (الفقيه الأرضي) و(الفقيه الفضائي) وكان الشيخ القرضاوي قد أشار إلى تجربته مع حال الفتوى وعلاقتها مع العصر بأن استخدم مصطلح المنهج الحرفي ويقابله منهج فقه المقاصد[8]. وفي الحالتين فإننا نرى اتفاقا على مقولة (فساد العصر) ولا دينيته، كما ألمح الشيخ السعدي، وكلا المدرستين تقولان بفساد العصر، ولكن واحدة ترى أن الحل الأمثل والأتقى هو بتحصن الذات وتجنب العصر والعيش خارجه عبر الانتساب إلى المدونة الفقهية كما تركها لنا السلف الصالح، وترى أن أي مهادنة مع الفكر العصري أو التسامح مع الناس في أمرهم سيؤدي إلى مزيد من الفساد، ولن يفعل الفقيه شيئا في حالة العصرنة سوى أن يبرر للناس فسادهم ورقة دينهم، وستكون الاستجابة لشروط العصر بمثابة الدنية في أمر الدين ونقص في الغيرة على

(7) انظر مبحث: اجتهاد العامي (الترجيح) في هذا الفصل.

(8) الشريعة والحياة 3/ 6/ 2007 موقع الشيخ القرضاوي.

حرمات الإسلام، وإن عجزت عن نصر الدين فإن الله ناصر دينه. وهذا هو مبدأ الفقيه الأرضي الذي يرى أن البيئة المحلية هي الكون الواجب حمايته والواجب تصوره وما عداه فهو كون فاسد وكل دخول فيه سيجلب الشر، ولذا مال بعضهم إلى تحريم السياحة وقال بكراهية الدراسة في الخارج، حفاظا على الذات من الوقوع في الشرور، وخير سبيل للحماية هو البقاء داخل دار الإسلام، مع تجنب كل مغريات الحداثة، حتى إن مجرد الظهور على شاشة التلفزيون سيكون مدخلا للهوى تحسن المحاذرة منه.

أما الأخرى وهي مدرسة الفقيه الفضائي (مدرسة العصرنة حسب ما نفهمه من كلام السعدي، أو منهجية فقه المقاصد، حسب القرضاوي) فإنها ترى أن واجب الإنسان الفقيه هو أن يأخذ مهمة حماية روح الإسلام بنفسه عبر اقتحام معركة الفكر والثقافة. ويميل أصحابها إلى تثقيف أنفسهم بثقافة العصر مع الاحتكاك المباشر بكل مقومات الثقافة الحديثة ووسائلها.

ـ 3 ـ

الاجتهاد/الوظيفة العقلية

في مبحث الاجتهاد سنقع أول ما نقع في معضل فلسفي حول مفاهيمية العقل، ودوره في هذا المبحث، ولقد جعل القرضاوي الاجتهاد بمثابة العمل العقلي حتى صار عنده وظيفة عقلية[9]، وهذه مشكلة قديمة تورطنا في ثنائية العقل والنقل، أو صريح المعقول وصحيح المنقول ـ كما هي مقولة ابن تيمية ـ.

(9) برنامج الشريعة والحياة 3/ 6/ 2007.

ولست أخفي هنا موقفي التشككي من وجود شيء يمكننا أن نسميه (العقل) وكنت وما زلت أميل في أبحاثي إلى رفض فكرة العقل وأراها مخترعا ثقافيا صنعته اللغة، ثم نسبت إليه صفات كبرى وعظمى وراحت تتعبد هذه الصفات، عبر الاستخدام المفرط لكلمة العقل والعقلاني والمعقول.

إن أوضح باب يمكننا ولوجه للتعرف على عمق هذا الإشكال هو أن نتساءل أولا عن مفهوم كلمتي (المعقول والمعقولية) حينما يستخدمهما الإنسان، وسنرى أن ما هو معقول عندي هو كل أمر توفَّرت عليه ثقافتي الشخصية من حيث الكم، ثم من حيث نوعية هذه الثقافة وأبعادها الذوقية الوجدانية من جهة، ومن حيث أبعادها التفضيلية من جهة ثانية، وكل معقول عندي لا بد أن يقابله معقول مضاد أو في الأقل مختلف عند شخص آخر غيري، بل إن المعقول عندي في ظرف ما أو عمر ما سيتحول مع الزمن إلى متغير غير ثابت، وستتغير معقولاتي بتغير الأزمان والأحوال والعوائد، أيضا كحال الفتوى ـ بوصف ابن القيم ـ.

ولا مجال لتصور العقل خارج إطار المعقول، لأن ما نسميه بالمعقولات ليس سوى تجليات ما نسميه بالعقل وهي وظيفته ووجوده، فإذا كان كل معقول هو في حقيقته مستخلصاً ثقافياً ظرفياً، فإن العقل نفسه ليس سوى مستخلص ثقافي ظرفي أيضا، وهو صناعة ثقافية تنسب لمبتكرات الثقافة، وستصبح حينئذ مصطلحا مخترعا وليس جوهريا، وأن ننسب إليه القدرة على حل المشاكل ليس سوى وهم كبير أو بالأحرى هو تأجيل دائم للإشكال.

سنجد سندا لهذا التصور لدى برتراند راسل حين خرج بتأويل لمقولة ابتدأت عند جون لوك قادت راسل بالقول بالعقلنة (reasoning) وليس العقل[10]، ولعل لالاند قد تابع راسل حينما استخدم مصطلح (الاستدلال العقلي) وهو عنده رديف للعقلنة[11].

ونجد عند الجرجاني في تعريفاته لمحات ذكية تساعدنا هنا كثيرا فهو أولا يجعل العقل ضمن مترادفات هي: العقل والنفس والذهن، ويجعلها كلها شيئا واحدا، وإذا قلنا هنا إن فهمنا للنفس هو فهم معقّد وسلّمنا بأنها شيء ذاتي وليست قيمة موضوعية مادية أو خارجية مثلها مثل الذهن فإننا أيضا سنقول مع الجرجاني إن العقل هو كذلك قيمة ذاتية، ولقد زاد الجرجاني حتى قال قولا فذا وفيه فتح في الرؤية بالغ فعلا، قال إن العقل هو الذي نسميه: أنا، وذلك لأن العقل عنده هو النفس، والنفس هي ما يسميه المرء منا بأنا[12]. ويأتي على قمة هذه التصورات ما طرحه الإمام أبو حامد الغزالي في تخصيصه لفائدة العقل بأنها في قدرته على معرفة عجزه[13].

من هذه التصورات الجوهرية النافذة، ومن مفهوم العقلنة نستطيع أن نفتح طريقا للتصور يعين على حل الإشكال، والذي ألمسه هو أن مصطلح (القياس) هو المفتاح لذلك لأننا

---

(10) Russell; History of Western Philosophy 587.

(11) لالاند: موسوعة لالاند 1170.

(12) الجرجاني: التعريفات 87.

(13) المنقذ من الضلال 153.

لا يمكن أن نتصور مجالا لتحرك ما تسميه الثقافة بالعقل إلا عبر مفعولية القياس، وكلما زادت قدرة إنسان ما على القياس زادت عنده الدعوى بالمعقولية، ولن يصح حكم أو رأي لأحد ما لم يتمكن من قياس شيء على شيء وإذا تعددت مقارناته ومقايساته تقوت براهينه في التمييز والتبويب ومن ثم الحكم وإعطاء الرأي وعرض الخيارات. وللجرجاني هنا قول يعزز هذا المفهوم حيث يقول: (العقل بالفعل: هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت)[14].

ولدى الإمام أبي حامد الغزالي ما يؤسس علميا وعمليا لهذا التصور حيث أقام كتابه **معيار العلم في فن المنطق** على مقولة القياس، والكتاب كله في منهجية القياس بما إنه المطلب الأقصى وهو البرهان المحصل للعلم اليقيني، ومضمونه تعليم كيفية الانتقال من الصور الحاصلة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك، من حيث إن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، وجوهر ذلك كله هي نظرية القياس بما إنها التمثل لوظيفة العقل[15].

وهذا ما يعزز عندنا مفاهيمية العقل بمعنى القياس من حيث استخدام راسل لمصطلح العقلنة ومن قبله الجرجاني في تصوره للفعل العقلي بما أنه القوة العاقلة عبر الاكتساب والاستحضار، وعلى رأس ذلك ما قطع به الغزالي بما أن نظرية القياس هي

---

(14) السابق.

(15) أبو حامد الغزالي: معيار العلم 32 42 45.

البرهان المحصل للعلم، وهذا تأسيس معرفي لكون العقل هو القياس. وبما إنه كسب يتحقق فلابد أن نضع شروط تحقق التحصيل للإنسان الذي لديه سعة من أمره ليتحول من فطري ساذج إلى بصير خبير، ولقد قال الإمام مالك قولته العظيمة: «من شأن الإنسان أنه لا يعلم ثم يعلم»[16]. أي يتحول إلى مجتهد عالم بعد أن كان مجرد مقلِّد، ويجب عليه حينئذ أن يستخدم ما تعلمه من أجل تكوين رأي وفكر.

إن القياس هو قدرة ثقافية كمية أولا، ولا يكون قياس من غير تراكم معلوماتي، ثم هو قدرة على تلمس وجوه الشبه ووجوه الاختلاف، وهذه مكتسب زمني وكلما تواتر الزمن علينا مع شيء فإننا سنعرف خصائصه مع مزيد النظر فيه، ولن يغني ذكاء أو دهاء ـ حسب مصطلحات الثقافة أيضا ـ إذا لم يكن للمزعوم ذكاؤه خبرة في هذا الأمر أو ذاك، وإذا لم يكن بين يديه أمثلة متعددة يوازن بينها، وفي الثقافة يأتي مصطلح الفطري والساذج، وهو وصف يأتي من نقص الخبرة وقلة الحصيلة العددية والزمنية في أمر ما، وكل منا هو فطري وساذج في مسائل، وعالم وخبير قومه في مسائل أخرى، وهما معا خلاصات لما لدى المرء أو المرأة من رصيد ومعايشة مع حال أو حال أخرى.

من هنا تأتي أهمية مبحث الاجتهاد في حالة الفقيه الفضائي، ولئن ربط القرضاوي بين الاجتهاد والعقل فلابد أن نفسر العقل هنا بالقياس، ولا بد أن نرفع من دلالة القياس من حيث إنه

(16) أورد ه الشاطبي: الموافقات 4/ 97.

موازنة بين أمرين فأكثر ثم هو موازنة لحال المواصفات الخمس كما حددها ابن القيم: الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد[17]، وهذه ستؤدي إلى تغير الفتوى، أي إلى تغير الرأي والحكم، وسنقول في مصطلحاتنا: إلى تغير المعقول وتبدله، وهو تغير للعقل وتحول له، حسب ما يجد عليه وما يحتك به وما يتحدى سكونه وما يحفزه. ومن هنا يأتي الاجتهاد في مقابل التقليد لأن المقلد كما قال ابن الجوزي: «على غير ثقة في ما قلد فيه، وفي التقليد إبطال لمنفعة العقل، لأنه خلق للتأمل والتدبر، وقبيح من أعطي شمعة يستضيئ بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة»[18].

وفي قوله عن المقلد إنه على غير ثقة في ما قلد فيه إشارة إلى نقص الثقافة (نقص القياس عندنا) لأن القائل الأول استخدم حصيلته وقادته تلك الحصيلة إلى رأي رجح عنده بأسبابه، ويأتي المقلد ليأخذ الرأي دون أسبابه، ويحيله إلى ظرف غير ظرفه وكأنما هو يختار الظلام على النور الذي بيده.

ـ 4 ـ

الاختلاف

لا اجتهاد من دون اختلاف من حيث البداية، ولا يمكن للاجتهاد إلا أن يورث الاختلاف أيضا، وهما معا متلازمتان لا تقوم إحداهما إلا بالأخرى، ولا يمكن منهجيا البحث فيهما

(17) إعلام الموقعين 3/ 3.

(18) نقلا عن القرضاوي: الحلال والحرام 9 ويحيله إلى: تلبيس أبليس 81.

إلا بشرطين: البحث فيهما معا ومن دون فصل، ثم إعمال القياس، ومن غير ذلك لن يصح قول ولن نجد برهانا على ما نفترضه من رأي.

ولقد ربط الشاطبي العلم ربطا عضويا بالاختلاف وقال: العلم هو معرفة الاختلاف. ونقل عن الفقهاء اشتراطهم على المفتي أن يكون عالما بالاختلاف، وقولهم: أجسر الناس على الفتيا أقلهم علما بالاختلاف[19]، أي إن معرفة باب الخلاف شرط لأخلاقيات العلم إضافة إلى كونها شرطا للعلم ذاته.

وتاريخ المعرفة يثبت أن مزيدا من العلم يعني مزيدا من الخلاف، ونلمس ذلك من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البـيّـنـة: 4]، ووردت آيات كثيرة في التأكيد على الطبيعة الاختلافية في البشر، وفي بعضها ربط بين التعلم وظهور البينة من جهة ونشوء الاختلاف تبعا لذلك من جهة أخرى، وهم من قبل هذا الانكشاف المعرفي كانوا على اتفاق ثم اختلفوا لما علموا (سورة البقرة، آية رقم 213، وغيرها من آيات الاختلاف الكثيرة).

الاختلاف سنة من سنن المعرفة ومن سنن السلوك البشري، ولقد وضع الشيخ سلمان العودة كتابا في ذلك اتخذ الآية الكريمة: **ولا يزالون مختلفين**، عنوانا له، وراح يكشف الغطاء عن التصور العام الذي يجنح نحو نفي الخلاف بين الأمة، ويجنح إلى تصور إجماع مرجعي عند السلف الصالح، وذكر في مداخل كتابه أن أكثر الناس علما وتقوى وأقربهم إلى

(19) الشاطبي: الموافقات 4/ 161.

مصادر الشرع هم من تروي الكتب تنوع وجهات نظرهم حتى إننا لا نجد خلافا فقهيا معاصرا أو تاريخيا إلا ويكون مبنيا على اختلاف وقع في زمن الصحابة الأول[20].

الاختلاف سمة العلم حتى إن الذين لا يختلفون حقا هم الأميون، وكلما صار المرء عاميا في مسألة من المسائل مالت نفسه للأخذ بالرأي الواحد القاطع فيها، وصار يخاف من تعدد الآراء. هكذا وضع المرضى أمام نظريات الطب وكذلك رأي الناس في السياسة والأمور العسكرية والاقتصاد إذا لم يكونوا من ذوي البصر في هذه الفنون، ومثله الفقه والإفتاء ولذا ركز الشاطبي على عدم جواز الفتوى لمن لا يعرف الخلاف العلمي ويحيط به. ومهما جنحت النوايا نحو مثالية الإجماع فإننا سنرى أنه من شبه المحال أن نجد عالما ليس لديه مسألة أو مسائل يخرج فيها عن ما يظن أنه الإجماع، ولقد قال شيخ الأزهر السابق سيد طنطاوي بقول لا يرى فيه ربوية المعاملات البنكية، ومن قبله كان رأي للشيخ السعدي عن كون مفهوم الربا في الذهب والفضة لا ينطبق على ورق العملة[21]، وقال الألباني بوجوب هجرة الفلسطينيين عن الأرض المحتلة تحت مظنة حرمة العيش تحت سلطة الكافر. وهذه كلها فتاوى لا يخالفهم فيها عموم الفقهاء فحسب، بل إنهم يرتعبون حتى من مجرد سماع

---

(20) سلمان العودة: ولا يزالون مختلفين 12.

(21) كشف الدكتور حمزة السالم عن فتوى مكتوبة بخط يد الشيخ السعدي قبل ستين عاما واعتمد عليها الدكتور السالم في بحوث عديدة أشار إليها في مقاله بجريدة الجزيرة 14/ 7/ 2009، وعلى إثر هذا بحثت أنا عن الفتوى وجاءتني مصورة عن الأصل بخط الشيخ.

الكلام فيها من شدة إحساسهم بمخالفتها ومغايرتها لما يمكن أن تطمئن إليه نفوسهم ولما يمكن أن يسموه بالخلاف المحمود.

إن أوسع باب من أبواب الفقه هو باب الاختلاف وهو باب واسع، وقد ذكرنا من قبل أن الشيخ القرضاوي أوصل نسبته إلى تسع وتسعين بالمئة، ولن تجد توافقا مطلقا وثابتا إلا في واحد بالمئة لا أكثر[22].

يأتي الاختلاف أولا من بشرية العالم نفسه حيث يظل إنسانا عاجزا وناقصا مهما بلغت درجته من العلم والخبرة، ولقد ذكر الشاطبي أن الإمام مالك سئل في العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا على خمس، وكان مالك في سيرته يخاف من الأسئلة ويحاذر الإجابات حتى إنه كان يرجئ السائل أياما لكي يفكر في المسائل ولا يتردد عن القول بأنه لا يعرف الجواب. وهذا عالم مؤسس ليس للعلم بما إنه علم فحسب وإنما أيضا لأخلاقيات المعرفة والتأكيد على عدم قطعية الرأي واختلافيته ونقصه. ولقد ذكر الشاطبي حوادث عديدة عن مالك في هذا الشأن، حتى قال إنه ربما سئل عن مئة مسألة فيجيب عن خمس منها ويقول عن الباقي: لا أدري. ولم يك رحمه الله يفضل نفسه على الناس وكان يقول لسائليه إذا تعجبوا من كثرة قوله لا أدري: ومن أنا كي أدري عما لا تدرون عنه[23].

وهذا ليس خبرا سيئا ولا سلبيا عند أهل البصر، لأنه هو ما يفتح باب المعرفة وهو ما أسّس علم الفقه وجعله أهم وأثرى

(22) الشريعة والحياة 3/ 6/ 2007 على موقع الشيخ القرضاوي في النت.

(23) الشاطبي: الموافقات 4/ 288.

علوم العربية وعلوم الإسلام وتنوعت به الثقافة وتحركت العقول، وهذا ما جعل الإمام أحمد يعلن عن رحابة عقله بعلم الاختلاف، وحينما جاءه إسحاق بن بهلول وقال له: هذا كتاب سميته: كتاب الاختلاف، قال له الإمام أحمد: بل سمه كتاب السعة[24]. ولذا فرح عمر بن عبد العزيز بخلاف الصحابة وعده راحة للناس، فقال: «ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا لأنه لوكان قولا واحدا كان الناس في ضيق وإنهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»[25]. وهو الذي قال عن الخلاف بين الصحابة: «ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم»، ويؤكد الشاطبي هذا الرأي ويقول إن جملة من العلماء قالوا به[26].

ولكن هذا ليس برأي يتفق عليه كل أهل الفقه، فقد نقل الشاطبي عن الإمام مالك ما ينقض هذا كله وينفي أن يكون الخلاف بين أصحاب رسول الله (ﷺ) سعة، ويرى أن الحق في واحد[27]. وإنك لتجد الشاطبي نفسه يتردد بين وجهتي نظر، بين تلك التي ترى الاختلاف شرطا ثقافيا لا مناص من وجوده واقعيا ومعرفيا، وأخرى تتخوف من فكرة الاختلاف وتتحسس منها (انظر ص ص 129 142). وأنت هنا على مشهد من الاختلاف حول الاختلاف، وهذا مزيد من الاختلاف بكل تأكيد وتعزيز لنظرية الاختلاف.

---

(24) العودة 56 ينقله عن طبقات الحنابلة 1/ 111.

(25) الشاطبي: الموافقات 4/ 125.

(26) السابق.

(27) السابق 4/ 129.

لا شك أن التجاور بين التسليم بالاختلاف والتردد في شأنه ينم عن تخوف معرفي من التساهل في أمره وتحويله من خلاف إلى خيار، ومن الواضح أن الشاطبي يقف بشدة ضد فكرة الاختيار الحر بين الآراء، ولا يتفق مع ما توحي به مقولة عمر بن عبد العزيز في حق اتباع رأي أي صحابي في حالة الاختلاف، بل إن الشاطبي يوجب الاجتهاد وإعمال الترجيح بين الأدلة حتى على العامي، وهو ما سنفصل القول فيه في مبحث (اجتهاد العامي ونظرية الترجيح).

من أهم مسائل المدونة الفقهية هو هذا الجدل العميق في الاختلاف حول الاختلاف، وفي مدى حقوق المخالفة ودرجتها، وهي وإن كانت درجة مستحيلة التحديد والقياس إلا أنها مبحث حيوي بين درجات التقوى والتحوّط من جهة الفقيه المفتي، ودرجات الحاجة والظرف من جهة المستفتي، ولعل الشاطبي ينقل المسؤولية هنا من مسؤولية الفقهاء ليضعها على العامة حينما يلزمهم بالترجيح وعدم الركون للأسهل أو مقابله الذي هو الأحوط، وبكل تأكيد فإنه يمنع عليهم الهوى وما تميل إليه النفس، ويمنع عليهم حق الاختيار المطلق.

هذا مشكل نظري عميق ولا بد أن الفقيه الفضائي قد تواجه معه، ولعل هذا يفسر لنا تخصيص سلمان العودة كتابا كاملا عن موضوع (الاختلاف) مثلما خصص ثلاثين حلقة متلفزة عن موضوع (التغيير)، وهو لا يفعل هذا بدافع البحث العلمي والفقهي الأكاديمي، ولكنه يفعل هذا عبر خبرة ميدانية تحتم عليه حسم السؤالين معا، سؤال الاختلاف وعلاقته بالفتوى وحاجة الجمهور الفضائي لها من دون أن يفرض عليهم شرط الترجيح في عصر صار

نمطه السرعة والاستهلاك والاتكال على جواب أهل الاختصاص بما إنها مادة جاهزة للأخذ أو الرفض مباشرة مثلما أن القول والحدث مباشر أيضا، وصيغة المباشرة صارت هي قانون التواصل بين الأطراف. ولذا لا بد من حسم المسألة لمصلحة النظرية التي توحي بها مقولة عمر بن عبد العزيز حول حق الاختيار في اتباع رأي صحابي وترك رأي آخر لصاحبي آخر مثله دون شرط في إعمال الاجتهاد على المستفتي والمستطلع، وهذا ما يتفق مع الظرفية الثقافية العصرية: وفي قول أحمد بن حنبل في وصف الخلاف بأنه سعة على الناس معين على الاطمئنان لهذا الحل.

سنجد أناسا مثل الشيخ السعدي يوحي في قوله عن مسألة الخلاف إن قاعدة القبول بما جرى عليه الناس هي ما يحسن الأخذ به ويكفي أن يكون لها وجه من الدليل ولا يحسن الإصرار على الناس لصرفهم عما اتخذوه لأنفسهم ما داموا على شيء من الحق فيه[28]. ولقد جاء الفقيه الفضائي معتمدا على نظرية تمنح الاختلاف كامل النظر، وتضع معنى التغيير في تحولات الفتوى حسب أحوالها الخمسة التي أكدها ابن القيم في تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. وأشار سلمان العودة إلى أن رافضي الاختلاف هم الذين يؤججون الخلاف، وفي المقابل فإن المتعاملين مع الخلاف تعاملا منهجيا هم الأقرب إلى تحييد مغبات الفرقة والتناحر[29].

الاختلاف والتغيير مقولتان مركزيتان في الفقه الإسلامي

(28) السعدي: الفتاوى 7/ 76.

(29) العودة: ولا يزالون مختلفين 98.

وهما معا يمثلان المنهجية الأصولية الأهم والأخطر حتى إن رفض نظرية الاختلاف تتحول إلى مدخل عريض لمزيد من الاختلاف (كما قال العودة) ومثلها رفض التغيير الذي سيكون إغراء بتغيير ثوري كرد فعل عكسي لمنع حركة التاريخ وهي التي يسميها ابن القيم بتغير الأزمان والأحوال والعوائد، ولقد استمر الوعي بهاتين المسألتين على مدى سيرة الفقه ورجاله، وليس بغريب أن نرى فقيهين من أبرز الفقهاء الفضائيين، هما القرضاوي والعودة وقد توسعا في مسألتي الاختلاف والتغيير، فطرح الأول عشرة أسباب لتغير الفتوى مفرعا خمسة منها على خماسية ابن القيم، وطرح العودة كتابه عن الاختلاف متوسعا في تاريخ القضية وأمثلتها وأسبابها، وأتبع ذلك ببرنامجه حجر الزاوية حيث قدم ثلاثين حلقة عن التغيير، وأتى بمقولة (**فتح الذرائع**) لمقابلة مقولة (**سد الذرائع**) وكان القرضاوي قد اتخذ من سيرته مع الفتوى شاهدا على ذلك وأخذ في سرد الفتاوى التي غير رأيه فيها، ومنها بقاء المسلمة في ذمة الكتابي، وقد كان يقول بحرمة ذلك ووجوب تطليقها منه، ولكنه اكتشف أن في المسألة تسعة أقوال وردت عند ابن القيم مما جعله يغير رأيه ويأخذ بالتجويز، ومثلها قوله بميراث المسلم من الكافر حيث صار يبيحه من بعد منع، ورأيه بتجنب استخدام مصطلح (أهل الذمة) لما له من وقع سلبي على فئات صارت تتحسس من هذه الكلمة واقتدى بذلك بعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حينما غير كلمة الجزية ورفعها عن الاستخدام بعد أن طلب منه نصارى عرب الشام ذلك وقالوا إنهم يشعرون بالإهانة من هذا التعبير، ولم ير عمر بأسا من تلبية طلبهم وعدل عنها إلى غيرها، ورأى

القرضاوي إطلاق مصطلح المواطنة ليكون شاملا لكل فئات الوطن المتعدد من دون تفريق مصطلحي يجلب الضرر وسند رأيه هذا برأي فقهي مبكر كان يصف غير المسلمين بمسمى «أهل دار الإسلام»[30]، كل ذلك أخذا منه لحق الاختلاف الوارد في نصوص فقهية مبكرة شرحها الشيخ مع سرده لهذه الأمثلة.

ـ 5 ـ

وجوب الاجتهاد على العامي

العامي في المصطلح الشرعي هو كل من ليس بفقيه أي من لا يملك تأهيلا شرعيا يمكنه من الاجتهاد، وتشيع تسميته بالمقلِّد، ويشمل هذا فئات لا حصر لها تبدأ من الفلاح والأمي وتصل إلى الفيلسوف والزعيم والمثقف المدني، ومثلما يشيع وصف هذا العامي بالمقلد فإنه يشيع أيضا الحكم عليه بأنه ليس له أن يجتهد. وهذه فكرة تبدو مريحة في ظاهرها لأنها تعطي هذا العامي حقوقا معنوية واسعة في الاختيار والتنقل بين الآراء من دون حس بالإثم لأنه يحمل المسؤولية المعنوية عن أي حكم فقهي إلى المفتي، وهذا يحرر العامي من مغبات القضايا والخيارات.

---

(30) كرر ذكر هذه الأمثلة في كتبه ومحاضراته، ثم استعرضها كلها ملخصة في برنامج (الشريعة والحياة) 3/ 6/ 2007، وهو موجود على موقع الشيخ القرضاوي، ونشير إلى مزيد من هذه الفتاوى العصرية وهي فتوى جواز شراء المهاجرين المسلمين في الغرب لبيوت على أساس الاقتراض البنكي وتسديد أقساط البنك، دون التحرج من ربويتها لأن البديل هو حرمانهم من امتلاك بيت وذهاب مكتسباتهم في إيجارات مهدرة.

ومصطلح العامي هنا عريض في شموليته حتى لتكاد الأمة الإسلامية كلها تكون في حكم العوام، بما أن عدد الفقهاء محدود بينما أعداد البشر غير محصورة. وهنا ستصبح الأمة في غالبيتها المطلقة في وضع ثقافي مطلق التصرف بين الخلافات الفقهية، وسيجد كل واحد منا مبتغاه الفقهي ومبتغاه العاطفي حسب هواه وما يريحه، لأن المدونة الفقهية المكتوبة والمعروضة واسعة حتى لتجد لكل مسألة أبوابا من السعة مثلما أن لها أبوابا من التحوط.

هذه خيارات لو صحت فستفتح باب التيسير على كل مصاريعه، وهناك من الأقوال ما يؤسس لهذا مثل الرأي الذي نقلناه آنفا عن عمر بن عبد العزيز، وورد في المدونات الفقهية كلها، ومنها كتاب الموافقات للشاطبي (4/ 125) وهو ينص على أن الاختلافات بين الصحابة هي توسعة للأمة وكل من اتبع صحابيا في مسألة من المسائل فقد صح له الاختيار وهو في منجاة في ذمته ودينه، أي أن الاختلاف يعني الاختيار.

ولكن هذا القول مع ما فيه من حرية إلا أنه يتضمن فيما يتضمن تعطيل العقل، ولقد أوضحنا من قبل ميلنا إلى استخدام مصطلح العقل ليعني القياس ويعني الاستدلال العقلي (العقلنة والمقايسة)، وإذا صار هذا التعطيل فإن فكرة التقليد حسب هذا المنهج ستقف دون تطوير النظر المعرفي ودون تنمية ملكة التبصُّر، وربما تبلغ حد الحاجز المعرفي ضد أي مشروع بحثي علمي لأن صاحبه ليس من أهل الاجتهاد، وقد صار هذا كثيرا حينما يتصدى بعض الفقهاء ضد بعض الاجتهادات تحت دعوى الاختصاص واحتكار الاجتهاد ومنعه عن مجاميع العوام، حسب

شرط التقليد. كما أن حصر العوام في دائرة التقليد تحوّل البشر إلى قطيع ثقافي مستلب الإرادة وتجعله في حال من التسليم المطلق وسيشمل هذا سائر التخصصات حتى السياسي منها والإداري لما يخلقه من طبقية ثقافية تقسم البشر بين فئة هي أهل الحل والعقد وفئات هي العوام التابعة والمستسلمة، وهذا هو ما كنا شرحناه من قبل تحت مصطلح (الشعرنة)[31].

والحق أن جملة من التناقضات تقع هنا لأننا إذا ما تتبعنا سيرة النسق الثقافي الفقهي خاصة في حالتنا هذه سنجد أن القول ونقيضه يتجاوران باستمرار، حتى إنك إذا وجدت فقيها يلزم العامي بالتقليد ويمنعه من الاجتهاد فإنه أيضا يمنعه من حق الاختيار، ويحذره من تتبع الرخص ولا يبيح له الأخذ من هذا ومن ذاك، ويأمره عادة باتباع ما يوافق الكتاب والسنة، وهو هنا يفترض معرفة هذا العامي بالكتاب والسنة، وإلا فكيف يطلب منه قياسا لا يقوى على تصوره، ويفترض من جهة أخرى أن كل قائل آخر يخالف هذا القول المعيَّن إنما هو مخالف للكتاب والسنة، مع أن الأمر ملبس من أصله إذ لو كان أمر الكتاب والسنة بيّنا حتى ليدركه العامي لما صارت المسألة موضع سؤال أصلا. ويزيد على هذا الإشكال أن الفقيه صاحب هذا الرأي يتأبى على العامي مناقشة الرأي بالمفاضلة والمقايسة بدعوى شرطية التقليد وعدم جواز الاجتهاد، وشرطية التسليم. ولقد قامت فتن ثقافية كثيرة تحت هذه الدعوى التي من الواضح تناقضها مع ذاتها ومع دعواها،

(31) الشعرنة: النقد الثقافي، الفصل الثاني. المركز الثقافي العربي.

ويكفي أن نقول إن المسألة اجتهادية مما يعني أنها اختلافية بالضرورة، وأن الفتوى هنا ليست سوى رأي (في) الدين وليست رأي الدين ـ كما شرحنا في الفصل الثاني ـ، وهنا ستكون مسألة مفتوحة على التعدد وعلى الاختيار، ولن يكون أمامنا منهجيا سوى البحث في قوانين الاختيار وليس في حقيقته ووجوده أو عدمه، فالخيار هنا حق وهو شرط ضروري للتكليف ولا تكليف من دون اختيار ووحدها البهائم العجماء هي الكائنات غير المكلفة لأنها لا تملك خيارا ولا قدرة على الاستدلال والمقايسة.

من الشاطبي نفهم أن العامي مقلد، ولكنه تقليد من نوع مختلف لأنه تقليد يحدد معاني الاختيار ولا يلغيها، والاختلافات الفقهية عند الشاطبي لا تعني حق الاختيار الحر، ولكنها تعني التكليف، وبما إنها تعني التكليف فهي تحمّلك المسؤولية وهنا يتحول العامي من شرط التقليد إلى شرط الاجتهاد.

وشرط الاجتهاد على العامي يأتي من حيث إنه إذا كان يجهل مسألة ثم طلب الفتوى (الفتاوى) فيها أو بحث عنها في المدونات فإنه في هذه الحال قد تحول من جاهل في المسألة إلى عالم فيها (في هذه المسألة تحديدا) ويصح عليه قول الإمام مالك: «من شأن ابن آدم ألا يعلم ثم يعلم»[32]، وهنا صارت الأقوال التي تعلمها عن المسألة تعادل وتساوي الأدلة، وفي ذلك يطلق الشاطبي مقولته في أن «فتاوى المجتهدين

(32) الشاطبي: الموافقات 4/ 97.

بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين ـ الموافقات 4/ 192». وفي حال تعدد الآراء وعلم العامي بهذا التعدد فإنه هنا ملزم بالترجيح بين الأقوال بما إنها صارت في محيط إدراكه وتصوره، وللترجيح قوانين ذكرها الشاطبي[33].

على إن إلزام العامي بالاجتهاد (الترجيح) هو معنى كلي يدخل في أصول المعنى الشرعي للتكليف بعبادة الله ولذا صار شرط الاجتهاد حاصلا على كل ناظر وحاكم ومفت وكذا العامي (الشاطبي 4/ 193) وهذا ولا شك معنى عميق لأنه يرفع عن الثقافة نسقيتها ويؤسس معاني بعيدة في تفتيح الأذهان وتفعيل دلالة المسؤولية الذاتية ويرفع من مستوى الأخلاقية والمعنوية في قرار الإنسان مع نفسه ومع محيطه في شبكة التواصل والمثاقفة معا. وهذا عند الشاطبي يختلف عن اتباع الهوى «لأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن هواه ـ 143»، وللعامي حق الخيار بالتساوي بين الآراء إذا تعارضت الأدلة على المجتهد الفقيه «واقتضى كل واحد ضد حكم الآخر ولم يكن ثم ترجيح فله الخيرة في العمل بأيها شاء ـ 125».

ولقد عرض الشاطبي أقوالا عديدة للأئمة والفقهاء تشير إلى خلاف واسع في مسألة الاستفتاء وما يجب على المستفتي تتراوح ما بين القول بالتيسير وقبول هذا الخيار للمستفتي والقول بالأحوط والأشد[34]. وكون العامي في خيار تام بين

(33) السابق 262 ـ 263.

(34) السابق 148.

الأقوال مع رفع الحرج عنه في ما يختار بما إنه يستند إلى رأي فقهي، ولكن الشاطبي يميل إلى القول بشرط الترجيح أي الاجتهاد للعامي من حيث إن علمه بالآراء يقوم مقام الأدلة وتجب عليه المقايسة حينئذ.

وهذا مبحث ما زال مفتوحا ولما يزل بابا للاجتهاد وهو اجتهاد في الاجتهاد كما أنه خلاف في الاختلاف. وسنرى فقهاء محدثين يقولون بالتسهيل عند تكافؤ الأقوال، وهي مقولة الشيخ السعدي[35]، وكذا هو رأي الشيخ القرضاوي منذ كتابه (الحلال والحرام في الإسلام) إلى برنامجه الفضائي، حتى إنه راح يغير فتاواه كلما وجد قولا من السلف يعطي فسحة من التيسير كما ذكرنا في وسط هذا الفصل. على أن فقيها فضائيا آخر هو سلمان العودة أظهر رأيا يدفع باتجاه مقولة الشاطبي في الترجيح، وعدم ترك باب الخيار للهوى أو لمجرد التيسير، ويؤكد على عدم جواز التقليد ويشير إلى مقولة الأئمة الأربعة في نهيهم الناس عن تقليدهم إذا ما تبين ما يخالف رأيهم بدليل مرجح[36].

لا شك أن نظرية الترجيح نظرية متقدمة كمقولة معرفيه وهي تكسر الطبقية الفئوية من جهة وتنقل المسؤولية من الفقهاء وتسندها إلى العامة في تفعيل لديموقراطية الثقافة، وستكون بمثابة التفعيل والتحفيز للتفكير العملي ولشرط التكليف بوصفه مسؤولية ذاتية ومسؤولية تعلمية ومعرفية من

---

(35) الفتاوى 7/ 142.

(36) العودة: ولا يزالون مختلفين 101 102 125.

حيث هو مشاركة فعالة في صناعة الرأي وتوسيع قاعدة الفعل والتفاعل.

سنظل نقرأ الشيء ونقيضه في مسألة اجتهاد العامي ومشروطية إعمال تفكيره وتوظيف فهمه لمناط الأحكام ـ كما هو مصطلح الشاطبي ـ وكأننا نلمس صيغة نراها متطورة لمعنى ديموقراطية المعرفة إلا أننا سنجد بإزاء ذلك أن النظرية تضمر في داخلها تخوفا وحذرا من استثمار خلافات العلماء لمصلحة الخيار الحر، ومن ذلك اندفاع الناس نحو الشعور بما إن الاختلاف يعنى الاختيار وأن من أتبع أي رأي فقهي فهو في أمان، وهذا الأمان الجماهيري هو ما توحي به مقولة عمر بن عبد العزيز وقد نقلها الشاطبي في كتابه، وتنص على أن من اتبع صحابيا في قول من أقواله فهو محق، ولكن نظرية الشاطبي في اجتهاد العامي أمام الآراء تسلب من الناس هذا الأمان، وتفرض عليهم الترجيح بما يحمله هذا من مسؤولية علمية وأخلاقية، وكأنما النظرية هنا لم تقصد لذاتها ومن أجل ديموقراطية المعرفة كما هو أحد معانيها المغرية، وإنما على العكس من ذلك تماما بما إنها ستكون مقولة في تضييق مجال الاختيار وتقييده وفرض مزيد من الاحتياطات دون التسهيل الذي سيكون تساهلا وليس تسهيلا. وإن كانت المسألة تبدو عويصة فعلا لأننا لو افترضنا أنه في مقدور العامي أن يرجح بين الآراء المختلفة، وحاولنا تصور ذلك على أنه أمر ممكن أي سهل المنال، وهذا ما نجده في معنى كونه شرطا، فإن هذا الافتراض سيضعنا أمام افتراض يسبقه وهو أن قدرة الفقيه العالم على الترجيح والحسم ستكون أكبر من قدرات عامي

تعلم للتو أن الآراء ستكون بالنسبة له أدلة وعليه الترجيح فيما بينها، إن استطاع العامي فعل ذلك فالعالم المتبحر أقدر، ولو صح هذا لارتفع الجدل من أصله وجاءت المسائل مطبوخة وكاملة النضج من الفقهاء أنفسهم ولا نحتاج هنا لإحالة المسائل إلى الناس خاصة إذا كنا سنمنع عليهم اتباع الرخص وأخذ الأيسر.

إننا في هذا كله أمام ثنائية نظرية ركناها الفقيه/الجمهور، وهل نبدأ من طرفها الأول أم من طرفها الثاني، وتبدو مقولة عمر بن عبد العزيز الذي يضع الجمهور أولا ويعطيهم حق الأخذ من أي مصدر موثوق وخص ذلك بالصحابة حيث ستكون خلافاتهم بمثابة الخيارات الفقهية للناس ليتبعوا أحدهم وفي ذلك مرجعية كافية. وسنجد أن عددا من فقهاء عصرنا تابع ذلك، ومنهم الشيخ السعدي والشيخ القرضاوي، وقد أوردنا آراءهما هنا. وفي مقابل هذا نرى الشاطبي يضع الفقيه أولا ثم الجمهور، ويجعل آراء الفقهاء بمثابة الأدلة المقدمة للجمهور حيث يجب على الناس البحث في هذه الأدلة وكأنما قد صاروا فقهاء من الدرجة الأولى حيث يلزمهم الاجتهاد عبر الترجيح، ويتابعه سلمان العودة فيما يبدو من قوله في كتابه، وإن كان برنامجه المتلفز يسير باتجاه الرأي العمري (نسبة لعمر بن عبد العزيز)، وكأن العودة يزاوج بين النظريتين معا.

وما يفعله العودة هو بمثابة التعامل الواقعي مع الزمن الثقافي الذي لن يمر من دون أن يضع مقولة التيسير بجانب مقولة الترجيح، ويضع أيضا موقعا ثالثا للميول الذاتية والوجدانية للبشر، أي التسليم بوجود هذه العواطف الجوهرية

في الناس، وذلك من باب تحقيق معنى الوسطية مربوطا بمعاني التغيير والاختلاف ومعهما الاجتهاد، مع عدم الإنكار على المجتهد[37].

هذه مسألة من أهم وأخطر قضايا الفقه الفضائي حينما يجد هذا الاتجاه نفسه بين مقولتين هما: مقولة تقنين الفتوى (حجبها وقسرها فئويا وموضوعاتيا ـ سد الذرائع كعنوان للتصور) ومقولة الوسطية (فتح الذرائع وفقه المقاصد)، وهما موضوعان للفصلين القادمين ـ إن شاء الله ـ.

(37) العودة: السابق 102.

الفصل الرابع

حجب الفتوى

ـ 1 ـ

كنت أستمع إلى الشيخ أبوحسن، وهو صديق لوالدي وفي الوقت ذاته كان أستاذا لي، وكان والدي والشيخ أبوحسن منهكمين في الحديث كما يكون الكلام بين صديقين وجاء رجل ليقطع حديثهما ويسأل الشيخ عن حكم التورق المالي (المداينة ـ كما يسمونها شعبيا) فرد عليه أبوحسن قائلا: هي حلال لي، وحرام عليك، ومضى الرجل ممتعضا، وهنا ابتدأ الحديث بين الشيخ ووالدي حيث رد الشيخ على استغراب والدي من ذلك الجواب بأن قال أبو حسن إن هذا السائل قد سأل الشيخ العثيمين قبل أن يسألني وسمع منه التحريم وجاءني طلبا للرخصة، وهذا ـ كما قال أبو حسن ـ لا يجوز، لأن المستفتي ملزم بأول جواب يأتيه من الشيخ إذا كان من أهل الاعتبار، ولا يصح له أن يبحث عن الرخص ويدور بين الاختلافات.

حدث هذا عام 1960، وبعدها بربع قرن كنت أشاهد أحد المشايخ على التلفاز، وجاءه سؤال من مستفت يقول فيه إن له أخا مجنونا، وإن هذا الأخ مفتون بالسجائر، وإذا لم يشتر له سجائر فإنه يغضب ويهيج ويتوتر، وهو يسأل الآن هل يجوز له أن يجلب السجائر لأخيه سدا لباب الشر عن البيت، فرد

الشيخ بشدة وحسم قائلا إن علماء الأمة قد أجمعوا على تحريم السجائر، وختم حديثه بهذه الجملة.

أحسست عند ذلك بشعور لم يغادرني قط عن طريقة تقديم بعض الناس لديننا، وكيف لم يكترث هذا الشيخ لما يمكن أن يحدث في منزل السائل من كوارث نتيجة لهذه الفتوى غير المتبصرة بالظرف ولا بالخطر الشخصي والاجتماعي لمن كانت تلك حاله، ثم كيف به يجزم باتفاق العلماء على تحريم التدخين، وكل من سمع قوله يعلم أن هناك مشائخ لا يقولون بالتحريم، وقبل ذلك وبعده فإن السؤال الأخطر هو عن أحكام الجنون وتكليف المجنون أو رفع القلم عنه..!!!.

في قول الشيخ أبو حسن ـ رحمه الله ـ وفي تصرف هذا الشيخ التلفزيوني، تأتي معضلة حجب الفتوى وقسرها على رأي واحد ملزم، وعدم الالتفات إلى الاجتهادات والاختلافات، وكأن ابن القيم لم يضع قانونه الأصولي حول تغير الزمان والمكان والأحول والعوائد مما يغير الفتوى ويفتح مجالها حسب هذه المتغيرات.

الإشكال في حجب الفتوى أو تقنينها أو حصرها بمرجعية محددة (مرجعية شخصية أو مؤسساتية) هو أن هذا سيقف نقيضا لكل ما مر في الفصول السابقة، وسينقض فكرة الفقيه الفضائي من أساسها، ويلغي نظرية المقاصد، ولو وضعنا مقولة تقنين الفتوى في بيان كاشف لقلنا التالي:

أ ـ تجعل كلام المفتي بمثابة رأي الدين وليس رأيا (في) الدين، ومن ثم تمنحه درجة مكافئة لمقام المقدس الديني بحيث تكون مخالفته مروقا وضلالا، حتى وإن وردت أقوال

للسلف والخلف معا تقول بآراء أخرى، والحق أنه يكاد يكون من شبه المحال أن نجد فتوى حديثة لم تكن موجودة من قبل وقال بها عالم قديم، وظلت في المدونات الفقهية، ثم تيقظت من بعد نسيان، ولا ينقصها سوى الألفة معها. ولكن الوحشة من المسكوت عنه تجلب الخوف النسقي الذي هو خاصية لأي ثقافة محافظة.

ب ـ تقنين الفتوى يلغي فكرة الاجتهاد لأن التقنين تقييد فكري وقسر ذهني لا يتوافق مع شروط التغيرات وأحوالها.

ج ـ يلغي نظرية الاختلاف، ويضيق ما سماه الإمام أحمد بالسعة[1]، وقد كان الاختلاف عند الصحابة واسعا، ثم في من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وجعله عمر بن عبد العزيز خيارا دينيا وسلوكيا (الشاطبي 4/ 125)، وكان الإمام مالك يفتي في خمس مسائل ويقول عن أربعين أخرى: لا أعلم تاركا ذلك لغيره كي يفتي فيه، وهو الذي قال: «ربما وردت علي مسألة تمنعني من الطعام والشراب، وقال: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي، وهو الذي بكى لما ظن الناس به العصمة»[2]. والشيخ القرضاوي يقول إن نسبة الاختلاف في مسائل الفقه تصل إلى تسع وتسعين بالمئة من مجمل علم الفقه[3]. هذا في الرأي وفي سيرة العلماء.

د ـ إن تقنين الفتوى يلغي مقولة الترجيح التي طرحها

(1) نقله سلما ن العودة: ولا يزالون مختلفين 56.

(2) الشاطبي: الموافقات 4/ 286 ـ 288.

(3) الشريعة والحياة 3/ 6/ 2007، على موقع الشيخ القرضاوي.

الشاطبي وفصلنا القول فيها في الفصل السابق، وهي المقولة التي يرى فيها وجوب الاجتهاد على العامي ويلزمه بالترجيح بين الآراء، لأن معرفة العامي بآراء العلماء تقوم عنده مقام الأدلة عند العالم ولذا يلزمه إعمال ذهنه في التمييز والترجيح وهذا أدعى لتحقق شرط التكليف الذي لا يكون إلا بتحمل المسؤولية الذاتية وعدم التقليد غير الواعي.

هـ ـ إن تقنين الفتوى يخلق سلطوية فئوية احتكارية وقمعية، وفيها حجر على الفكر، يخالف معاني الحرية والمساواة، وهي معاني العدل ـ وسنقف عند مفهوم العدل في مبحث الوسطية ـ.

ـ 2 ـ

لحجب الفتوى وإخفاء الآراء الفقهية أثر اجتماعي خطير، ولنا أن نتذكر ما جرى عامي 2004 و2006 حيث مات مئات الحجاج وهم يرمون الجمرات يوم انصرافهم من منى[4]، وكل ذلك لأنهم حصروا أنفسهم تحت شرط رمي الجمرات بعد زوال الشمس، ولقد كانت الجمرات خالية ولا أحد فيها قبل حلول وقت الزوال، ثم تدفق الناس بأفواج مهولة وتزاحموا حتى وطأ بعضهم بعضا وماتوا أفواجا وكتلا بشرية في منظر مرعب ومخيف، وكم هو مرعب أن نسأل أنفسنا من المسؤول عن هذا الموت الجماعي، ومن يتعلق الأموات في رقبته يوم

---

(4) جريدة الرياض في الرابع عشر من ذي الحجة 1424 و1426 وغيرها من الصحف السعودية في ذينك التاريخين.

القيامة، والقرآن الكريم يجعل قتل نفس واحدة بمقام قتل البشرية كلها وإحياءها بمقام إحياء البشرية كلها (سورة المائدة/ الآية 32).

في بطون الكتب فتاوى قديمة وحديثة تقول بجواز رمي الجمرات قبل الزوال، وقال بها مشائخ من ذوي الشأن الرفيع من مثل الشيخ المحمود والشيخ السعدي[5]. ولو قيلت هذه الفتوى للناس لجرى حفظ حيوات كثيرة وحفظ دماء لا حصر لها. ولكن. . .

يظل حجب الفتوى له مردود خطير ماديا ومعنويا، وكأن الفاعل يضع نفسه مشرِّعا في مقام المشرِّع الأصل، ويتوهم في نفسه أنه يقول بمقال الكتاب والسنة، وكأن غيره يقول بهواه وبمخالفة الشرع الإلهي، وكما هو حال الجمرات فإن أحوالا أخرى كثيرة صار حجب الفتوى فيها سببا لمخاطر تضر بالناس وبمقام الدين عندهم، ومنها ما جرى ضد فكرة حصر بيع ملابس النساء الداخلية على النساء، وهي فكرة تتفق مع مقاصد الدين ودواعي الخلق الكريم حيث تبيع المرأة للمرأة ملابسها الخاصة دون خدش للحياء، مثلما أنها فكرة اقتصادية لتوظيف النساء وخلق فرص عمل لهن، ولكن القوم تكالبوا ضد الفكرة وقالوا بتحريمها، وقد كان الأولى الترحيب بها لأنها هي الأوجه دينيا من ترك هذه الوظيفة للرجال، ودعوى الاختلاط أو منعه هي نكتة أكثر منها حقيقة لأن بيع الرجال لملابس النساء هو عين

---

(5) انظر سلمان العودة: افعل ولا حرج، وقدمه وسانده عدد من كبار هيئة العلماء 90.

الشر وقلة المروءة ولقد لاحظت إحدى السيدات الأوروبيات علينا ذلك وقالت إن بلدكم هو البلد الوحيد في العالم الذي يسمح للرجال ببيع الملابس الداخلية للنساء. . . . !!!.

في كل مرة نفرض فيها رأيا فقهيا فإننا نحجب رأيا فقهيا آخر أو جملة آراء، وهذا عمل ليس من التقوى في شيء، كما أنه تعسف يوقع صاحبه في الخطأ وليس أكثر من قسر الناس على رمي الجمرات بتحديد ما لم ينص عليه ثم تركهم يموتون تحت مغبة هذا القسر المتعسف، وكذلك كسر كل قوانين المروءة بمنع المرأة من أن تشتري لباسها الخاص من امرأة مثلها، وكل ذلك تحت مظنة أن الحق كله معي وأن غيري مبطل بالضرورة ولا بد من كتم رأيه.

وما غاب عنا قط تصرف شيخ الأزهر ـ رحمه الله ـ حينما راح يجبر الطالبات على ترك النقاب لمجرد أنه هو يرى أن النقاب عادة وليس تشريعا[6]، وتجاهل آراء أخرى ترى وجوب النقاب، وكأنه يرفض ترك الناس لخياراتهم ويرى فرض وجهة نظره ومنع ما عداها، ونحن نرى أن مانع النقاب قسرا مثل فارضه قسرا وكلاهما يتجاهلان الخلاف الفقهي في المسألة، ويحرمان الناس من أن يختاروا لأنفسهم بوصف هذه الخيارات حقوقا فردية يطبقونها على أنفسهم ولا يجبرون غيرهم عليها.

هذه دكتاتورية ثقافية تنتمي إلى المعنى النسقي للثقافة حيث لا يختلف الطاغية الثقافي عن الطاغية السياسي، وإن

---

(6) انظر تغطيات الصحف المصرية للحدث، وكذلك موقع (العربية نت) 5/ 10/ 2009.

رأينا هذا في هذا الكتاب عن الخطاب الديني فإننا نراه أيضا في الخطاب الليبرالي والحداثي وفي كل صيغ النسقيات الفردية والمؤسساتية، ونقد الخطاب في هذه الأحوال كلها يصبح شرطا معرفيا وأخلاقيا من باب كشف العيوب الثقافية والتعرف على سيرة النسق وطرق تحايله علينا. حيث نسيء تمثيل أنفسنا وتمثيل خطاباتنا الأولية والمبدئية. ونعيد تأسيس الطبقية والقطعية ومنحهما قيما قدسية ليست لهما.

ـ 3 ـ

وجوه الحجب

هل يحق لأحد أن يمنع أحدا آخر من قول رأيه. . . ؟

وهل له أن يصف آراء الآخرين بالمروق. . . بل هل من الصحيح أخلاقيا أن نحجب عن الناس رأيا أو آراء تكون موجودة وقال بها فقهاء قدماء ومحدثون، ونظل مع هذا نمنع القول فيها أو ذكرها، وكأننا نمنع الناس من خيارات هي من صلب حقهم الديني والأخلاقي. . . !!

لا شك أن الفتوى رأي (في) الدين، وهذا ما ألححنا عليه في فصول هذا الكتاب كلها، وبما إنها كذلك فإن أي منع أو تقنين أو حجب يمس الفتوى هو تعد على حقوق الناس فرادى وجماعات، وهو في الوقت ذاته عمل لا طائل من تحته لأن تواريخ الثقافات تثبت أن كل محاولات الحجب والمنع لا تفلح إلا إلى أوقات محدودة ثم تتكشف المحجوبات، وحينها تكون ردة الفعل سيئة جدا في حق المؤسسة وممثليها، خاصة فيما تميل إليه ألسنة الناس من إطلاق أحكام قاسية على أولئك

الذين مارسوا سلطتهم الدنيوية لإقامة حواجز وحدود بين الناس ودينهم حتى لكأنهم أوصياء على الضمائر والعقول، وهذا ما يتردد في كل حالة انكشاف ثقافي تظهر مرونة الخطاب الفقهي وثراء المدونة الفقهية مقابل التحجر الممانع لكل اجتهاد غير مألوف لدى المتواطئ عليه مؤسساتيا وأعرافيا.

وتأخذ وجوه الحجب صورا عديدة نعرض لأبرزها وهي:

أولا ـ ممارسة الضغط المعنوي والفئوي على أي فقيه يخرج بغير ما هو مترسخ في قناعات المؤسسة، ومن ذلك ما جرى للشيخين عايض القرني وعادل الكلباني، حيث جرى للأول أن قال مرة بوجوب غطاء وجه المرأة، وهذا هو الرأي الفقهي القار في السعودية، ثم جرى أن قال مرة إن الوجه والكفين لا يشملهما شرط الحجاب، وكرر ذلك في أكثر من مناسبة، ومر الأمر بما يشبه السلام، ولكن القضية تفجرت حينما ظهر الشيخ في فيلم وثائقي أعدته مخرجة سعودية عن مسيرة النساء في المملكة واستضافت الشيخ وأخذت منه الرأي حول مسألة الحجاب، وحينما جرى عرض الفيلم قامت القيامة على الشيخ ومنه، وكتب مقالة نشرها في الصحف وفي موقعه على النت يستنكر طريقة ظهوره في الفيلم، ويعلن تراجعه عن فتواه ويعود إلى القول بالرأي الذي يرى وجوب غطاء الوجه[7]. والحق أننا هنا أمام مشهد عن رأيين فقهيين لكل واحد منهما براهينه وله طريقته في فهم القضية، وجوبا أو إجازة، وكان

(7) جريدة الرياض 15/ 4/ 2005 وانظر موقع اليوتيوب لمحاضرات للشيخ القرني يبيح فيها كشف الوجه 22/ 1/ 2009 و13/ 9/ 2009.

الشيخ محمد العثيمين قد أصدر كتابا يقول فيه بوجوب غطاء الوجه، ثم جاء كتاب الشيخ الألباني[8]، وقال بجواز كشف الوجه، وفي الكتابين أنت تقرأ حججا وآراء ترى أن كل واحد من الشيخين يملك من الأدلة ما يكفيه (هو) لكي يقول ما قال، وحينها سيلزمك اتخاذ الموقف الذي قرره الشاطبي من أن آراء العلماء هي بالنسبة للعامي بمثابة الأدلة بالنسبة للعالم، ويجب عليك في هذه المسألة إعمال اجتهادك والأخذ بنظرية الترجيح عبر عرض الرأيين على بصيرتك، ولا يجوز لك التقليد هنا، بل يلزمك الاجتهاد، وهذا هو شرط التكليف ومعنى المسؤولية التي يحاسبك الله عليها بما إنك قد علمت من بعد جهل، ولقد أفضنا في شرح هذه المسألة في الفصل السابق.

لقد كان من الممكن لمسألة الحجاب في مثال الشيخ القرني أن تمر بإعمال هذه القاعدة، غير أن الشيخ في مقاله أشار إلى بضعة أسماء من مشايخ كبار ومن مشايخ زملاء له يقول إنهم اتصلوا به وأقنعوه، فما كان منه إلا أن أصدر بيانه ذاك تحت مظنة الإقناع. وهو إقناع يجمع بين العلمية والفئوية، ففيه بعض علم ولا شك ولكن فيه بعض سياسة أيضا، وهو أن الخروج على الجماعة يؤسس لشيء من الفتنة ويفرح الأعداء وقد يشق الصف، ومن أجل تجنب هذه المحاذير يحسن رفع الضرر والتراجع لأن هذا أدعى لحفظ مقام المؤسسة ومنع حصول

(8) الشيخ محمد العثيمين: رسالة الحجاب، مطابع القصيم، الرياض 1388 والشيخ محمد ناصر الدين الألباني: حجاب المرأة المسلمة، المكتب الإسلامي بيروت 1407 (1987).

اختراقات لا يؤمن منها، وهذا ما صار فعلا. وتراجع الشيخ مع أن لديه حججا تكفي لتبرئة ذمته في هذه المسألة.

أما الشيخ عادل الكلباني فقد تعرض لما هو أشد من ذلك بكثير حيث أفتى بجواز سماع الأغاني، وكان قد قال من قبل بتحريم ذلك، وهنا قامت عليه المؤسسة ممثلة بكل رموزها الكبيرة والشابة، وجاء من قال إن الصلاة خلف الكلباني لا تصح، وجاء من تقوَّل على الشيخين ابن باز وابن عثيمين، وهما في ذمة بارئهما، وقال إنهما لو كانا على قيد الحياة لأمرا بجلد الكلباني، وعندها تراجع الشيخ الكلباني وعاد للقول بحرمة الغناء[9].

وهذه قضية خلافية نجد فيها آراء لفقهاء من مثل محمد الغزالي والقرضاوي وسالم الثقفي[10]، وكل منهم قال قولا واضحا ودقيقا في هذه المسألة وكان للكلباني أن يحتج بهم وسيكون واجبا علينا نحن أن نعمل مقولة الشاطبي في الترجيح. ولكن الترجيح هنا يجري منعه وتجري الحيلولة دون حقوق الاجتهاد والاختلاف وحقوق معرفة كافة الحقائق والمواقف، ويتم فرض رأي ومنع آخر.

ثانياً ـ الاستعانة بالسلطة لفرض رأي المؤسسة الفقهية، وقد

(9) تفاصيل ذلك كله في موقع الشيخ عادل الكلباني حيث جرت المعارك والردود والتراجعات.

(10) محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه واهل الحديث 63 دار الشروق، القاهرة 1989. والشيخ القرضاوي: الحلا ل والحرام في الإسلام 281 وما بعدها، المكتب الإسلامي، بيروت 1973، والدكتور سالم الثقفي: أحكام الغناء والمعازف، دار البيان، القاهرة 1996، والكتاب كله مخصص لمسالة السماع وفيه نقاش شامل ومستفيض.

حصل في السعودية حول منع قيادة المرأة للسيارة، وحول منع النساء من بيع ملابس النساء الخاصة وحصرها بهن. ثم تضاعف الأمر مع ظهور فتاوى فضائية وعلى الإنترنت كثر فيها الخروج عن المألوف الفقهي، وضجت الصحافة بأقلام الكتبة من الليبراليين يطالبون بمنع هذا المد الجديد، وحصل تآزر بين الليبرالية والمؤسسة الفقهية الرسمية وكبار العلماء من أجل وقف هذا التيار الفكري الجديد وجرأته في استثمار فسحة الحرية التي تتيحها الشاشة فضائيا وعلى جهاز الحاسوب، واستمر الضغط اللفظي صحفيا وفي خطب الجمعة وفي تصريحات الفقهاء والكتبة إلى أن صدر أمر ملكي بحصر الفتوى على هيئة كبار العلماء، ثم انهالت حفلات الفرح بهذا القرار من الليبراليين ومن المؤسسات الفقهية وجاء تأييد قوي وانفعالي من شيخ الأزهر ومن علماء مصر وسوريا وكل البقاع العربية والإسلامية في حفلة إعلامية اشترك فيها الأفراد مع المؤسسات والليبرالي مع الشيخ[11].

ولن ترى فرحا ثقافيا بحجب الرأي ومنعه مثل هذا الفرح، وكأننا لا نعي أننا نقتل أهم عنصر ثقافي في ثقافة أي أمة بأن تجتهد وتفكر وتقول الرأي أو تخالفه برأي مثله، أما أن

---

(11) انظر الصحف السعودية، الرياض والجزيرة 13 ـ 14/ 8/ 2010. والحياة 14/ 8/ 2010. والرياض ايضا 6/ 9/ 2010 وانظر الشيخ السديس حيث يطالب بالحجر على من يتجرأ على الفتوى، الحياة 26/ 6/ 2010 وحماس مفتي مصر لتقنين الفتوى، عكاظ 14/ 8/ 2010، وعن الليراليين، انظر محمد آل الشيخ، الجزيرة 15/ 8/ 2010، وكذلك محمد الدحيم وجمال بنون، الحياة 15/ 8/ 2010، وهي نماذج على غيرها من الرؤى والمقالات الكثيرة التي غطت الصحافة في تلك التواريخ.

تستعين بقوة السلطان لمنع الرأي وتفرح بهذا وتحتفل به فهذه أول حفلة نسقية في تاريخ الفكر البشري، لأن المعتاد هو احتفال السلطة بطغيانها، واحتفال الطاغية بسحقه لغيره، ومباركة أعوانه له بهذا، وهذا نسق ثقافي معهود ومستمر، أما أن يحدث احتفال حر وتلقائي وتطوعي بمنع الرأي وتقييد التفكير فهذا واحد من أهم وأخطر وأبرز أعياد النسق حيث يصنع حراسه ويجعلهم أشد في البلاغة وأمضى في المفعولية من كل الأنساق المضمرة حينما تدير العقول وتصرفها في حال من العمى الثقافي وهذا شأن المضمرات الثقافية، ولكننا في حالتنا هذه أمام بصيرة من نوع خاص جدا، وهي بصيرة تستمتع بعماها وبنسقيتها وتتواطأ فيها حتى لتقتل كل مقومات الثقافة وهي فرحة وتحس أنها منتصرة.

ثالثاً ـ إخفاء الآراء الأخرى مع العلم بها، وهذه مشكلة معرفية كبرى، لأنها تنبع من احتكام الذات إلى ذاتها، وما تراه هذه الذات يصبح وحده هو ما يصلح للآخرين، وعلى ذلك أمثلة كثيرة منها ما ذكرناه أعلاه من حجب فتوى جواز رمي الجمرات قبل الزوال، وهو رأي موجود في بطون المدونات الفقهية وقال به فقهاء كبار قديما وحديثا منهم ابن عباس وطاووس وعطاء ومحمد الباقر وأبو حنيفة له رأي فيه، وابن الجوزي، ومن المتأخرين عبد الله آل محمود ومصطفى الزرقاء وصالح البليهي، وهو رأي قواه عبد الرحمن السعدي، وقد نقل ذلك وبينه سلمان العودة في كتابه عن الحج ومناسكه[12].

(12) العودة: افعل ولا حرج 90 و91.

والطريف أنني كنت في الحج عام 1427 (2007) ورأيت فقهاء شبابا في مخيمات الحجاج يقولون للناس بوجوب انتظار الزوال لكي يصح رميهم ويصرون على أن الرمي قبل الزوال لا يصح ومن رمى قبل الزوال فرميه باطل، وهم يقولون هذا بعد عام واحد من كوارث التدافع في منى، وهي الحوادث التي كانت بسبب مثل هذه الفتوى وراح ضحيتها مئات الحجاج، وحينما فاتحت أحد هؤلاء الشباب بهذا الأمر وبيدي كتاب سلمان العودة وعرضت عليه أسماء الفقهاء التي في الكتاب، رد علي بأنه لا يفتي بأقوال هؤلاء وإنما يفتي بقول رسول الله، وكأن هؤلاء يخالفون رسولهم ودين ربهم، وعجزت فعلا عن شرح رأيي له لأنه كان مصرا على اللجوء لدعوى أنه يروي لي قول الرسول (ص) وليس رأيه، ولم يكن لي مجال لأن أسأله هل الفتوى رأي (في) الدين أم هي رأي الدين، لأن موقفه أمامي كان واضحا في أنه مصر على صحة ما يراه ولا يصح له غير هذا الرأي حتى إنه امتعض مني حينما اقترحت عليه أن يقول رأيه كما يراه ثم يذكر للناس بأن رأيا آخر يقول به بعض الفقهاء وهو الجواز، وله أن يذكر أنه يرجِّح عدم الجواز، ولكنه رفض هذه الفكرة وشدد على أنه يقول ما هو شريعة مؤكدة.

ـ 4 ـ

المضنون به على غير أهله

تنتمي مقولة (المضنون به على غير أهله) إلى المنظومة النسقية في الثقافة، وفي كل فن بشري، سواء في العلم أو السلوك، هناك جنوح مستمر نحو تمييز الذات وتفضيلها عبر

احتساب مكتسباتها وكأنما هي قيمة طبيعية في الذات الفاعلة وليست مجرد قيم تم اكتسابها، وهي في الأصل قيم يمكن لأي امرئ أو امرأة الحصول على الدرجة نفسها من المعرفة بهذه المعطيات إذا ما توفرت شروط الاكتساب لها، غير أن الحس النسقي يقول غير ذلك ويمنح الذات وهما بخصوصيتها وتفوقها، وهذا يشمل المؤسسات مثلما يشمل الأفراد، وما من مؤسسة علمية كانت أو اجتماعية أو غيرها إلا وتكبر تحت مظنة التميز، وكلما كبرت وتعمقت في التاريخ وفي التواتر (ت/ت: أي تعاقب التاريخ على القول وتواتره على الألسنة) فإن هذا يزيد المسألة رسوخا تحت مظنة أنها أقدر من غيرها بما إنها أعلى وأقدم وأرسخ، ولذا قالوا أكبر منك بيوم أعلم منك بسنة، واتخذت الثقافة حيلا لحراسة مجدها هذا عبر أساليب منها الاستحواذ على المكتسب وجعله ذاتيا وليس مشاعا، وجعله خاصية وليس مفتوحا، وكذلك عبر صد الآخرين عنه وتحويلهم إلى عامة تقابلها خاصة تعلم ما لا يعلم وترى مالا يرى، ولذا أشاعوا تعريفا عن الشاعر بأنه الذي يشعر بما لا يشعر به غيره وأن المعنى في بطن الشاعر وأنه الفحل وأن معرفته تأتي من عوالم غيبية ولهم واد خاص هو وادي عبقر، ولا تلتفت هذه المقولات إلى الحقيقة الواقعية في مسائل الاكتساب الثقافي والتي حددها الجرجاني بأربع هي الرواية والدربة والطبع والذكاء، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المبرز[13]، من

(13) عبد العزيز الجرجاني: الوساطة 16، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1966.

دون شياطين ولا جن ولا وحي ولا حس بتفوق ذاتي على البشر بحس فوق حسهم، وكل البشر تحس وتشعر وتعبر عن أحاسيسها بطرق مختلفة وليست حكرا على أبيات موزونة مقفاة، لولا شعرنة الثقافة وانحيازها لفن رأته فيما مضى أبا للفنون كلها وجعلته ديوان العرب وأجازت لحملته ما لا يجوز لغيرهم وميزتهم بالفحولية وجعلت عداوتهم بئس المقتنى، وهو ما وصفناه من قبل بنسق (الشعرنة) ذاك النسق الذي تصنع في المطبخ الشعري ثم انتقل إلى المائدة الاجتماعية لتستهلكه الثقافة كقانون كلي في كل حالة تميز فردي أو فئوي[14].

ليست الفتوى بمعزل عن هذه النسقية فالفتوى ثقافة بشرية يديرها بشر لهم آراء ويشعرون بقدسية عملهم لأنهم يتعاملون مع خطاب مقدس وله حصانة شرعية عليا، وكما إن المرء من جليسه فإن معايشة القداسة والتنفس بهوائها وتشرب طهارتها تعطي حسا للذات يرفع معنوياتها ويحس المرء بطهارة سيكولوجية ولغوية حتى لتتصور الذات أنها لم تعد تقول قولا بشريا يأتيه الباطل ويعتوره النقص وفيه ثغرات، ولكنها ستجنح إلى طهورية ذاتية تماثل طهورية الخطاب وسيتبدى لها أن ما تقوله هو المراد الرباني في الكتاب والسنة، ولذا يتردد في قولهم مقولة إن الصحيح هو ما طابق كتاب الله وسنة رسوله، وهذا قول صحيح من ناحية مبدئية، ولا جدل في ذلك، ولكن المشكلة تأتي من كون الذات القائلة سترى أن ما قالته هو ما يطابق الكتاب وبالتالي فإن ما عداه مخالف بالضرورة، وهنا

(14) النقد الثقافي، الفصل الثاني.

يجري التماهي بين الذات والقول وتحدث القدسية، وهي قدسية ظاهرها التمسّك بالنصّ ولكنها تضمر تقديسا للذات، عبر شفاعة النص والقول، وكثيرا ما يتحسس هؤلاء من كلمة الرأي ويشعرون أن وصف قولهم بأنه رأي هو إسقاط للدعوى وهو فتح باب عليهم للتسليم ومن ثم التنازل للآخر، وكلما قبلت أن قولك رأي فإنك ستنزع عنه القدسية وتجعله بشريا قابلا للرفض والتفنيد، وسيتبع ذلك مغبات كثيرة منها الوقوع بالإثم وسيشعر هذا المفتي بالإثم لأنه بمثابة من خان أمانته وفرط في حق الله، ولهذا ترى حدة الردود عند من هذا شأنه لأنه يشعر أن لديه تكليفا ربانيا لحماية شرع الله والغيرة عليه، ولقد خرج أحد الفقهاء الفضلاء وقال بردّة من أفتى بجواز الاختلاط، مع أن القائلين فقهاء مثله، ولكنه يرى أن وجهة نظره هي ما ينص عليه الشارع ومن خالف قول الكتاب والسنة فقد كفر، ولا بد أن يستتاب ويبين له الحق فإن لم يتب وجب قتله بالردة لأنه خالف قول الله، ولم يخطر ببال هذا الشيخ الكريم أن يقول إن الآخر إنما يخالفه هو وليس مخالفا لقول الله، ولا شك أن هذا حوار لا ادعاء فيه إذ إن الشيخ الذي أفتى بردة مخالفه هنا إنما قالها وهو يتوجس خيفة على نفسه وعلى صاحبه وهو يسعى صادقا في نفسه ومخلصا في قوله من أجل أداء أمانته أمام ربه ويرى أن هذا هو ما يشفع له يوم القيامة، والمهادنة في ذلك كأنما تزجه في نار جهنم.

هذا بالنسبة لنا هو سؤال في النسقية الثقافية ونراه سؤالا تحوّل من حقله المنهجي إلى حقل آخر ليدخل في مغبة القول بالصواب المطلق والخطأ المطلق، وهو يشبه نقاش الحجاب

حينما ترى الألباني وابن عثيمين وعند كل واحد منهما قول مختلف عن صاحبه وتقرأ كتابي الشيخين وتراهما معا يجتهدان في خدمة النص الشرعي وفي استكشاف معانيه ومقاصده، ولا ترى كقارئ منهجي إلا أن كل واحد منهما على صواب من حيث ما تفضي به منهجيته، وستقول إنك على مشهد معرفي يحصل فيه حوار معرفي بين أمرين كلاهما صواب، أي أنه حوار بين صوابين، ولك أن ترجح أحدهما وهو أمر ميسور بما إن الأدلة وطرق الاستنباط كلها أمر ماثل أمامك، ومثل ذلك سائر أمور الفقه التي أوصل الشيخ القرضاوي درجة الاختلاف فيها إلى تسع وتسعين بالمئة، وكما قال أبو حنيفة: كلامنا هذا رأي فمن جاءنا بخير منه تركنا ما عندنا إلى ما عنده[15].

هذه قضية لن نحلها أبدا بأن نصر على فرضيتنا التي نزعم فيها أن الفتوى رأي (في الدين)، ولن نحلها بالاستشهادات عن الأئمة السالفين والمعاصرين لأن هذا القول كله ليس خافيا على من يتشددون في مسألة الفتوى، ولو كانوا سيقتنعون من حججنا لفعلوا ذلك دون حاجة إلينا، والأمر كله موجود في المدونات مذ كانت المدونات الفقهية، كما إن القول عن السلف الصالح واتباع هذا السلف وما أجمعوا عليه ليس سوى قول تقنع به الذات ذاتها وتقوي موقفها الداخلي، وإلا فإن السؤال سيرد علينا كلنا لنسأل عن السلف العظيم وعن كون الاختلافات والاجتهادات كلها تأسست على ألسنة السلف،

(15) نقله العودة، ولا يزالون مختلفين، ص 15 مع إحالته إلى ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة 1/ 41.

ولكل منا سلفه الصالح تماما مثلما أن لنا أصدقاء ملازمين، وفي كلتا الحالتين نحن نختار من يشبهنا ويقول ما كنا نريد قوله، ونحن نتخذ السلف عصبة لنا تقوي ما نريد وتعزز ما نميل إليه وسنجد أن قول أي صحابي هو بمثابة التحصين المعنوي لدلالة التقوى عندنا فرأي الصحابة ينقذنا من مظنة المروق، وهذه خيارات ذهنية ونفسية تلجأ إليها النفس البشرية ليس لطلب الحجة، وإن كان ظاهرها كذلك، ولكنها لتقوية الرأي الذاتي، وربما نقول إن الواحد منا لا يتبع السالفين ولكنه في الحقيقة المضمرة يجعل السالفين يتبعونه، ولقد قال الشاعر الإنجليزي ت. إس، إليوت مرة إن الآداب القديمة لم تؤثر فينا مثلما أثرنا نحن فيها وذلك أن طريقة تفسيرنا واستثمارنا لها هو ما يجعلها تتصرف حسب مؤثراتنا عليها. ولا شك أن المدونة الفقهية تحمل كل ما يخطر وما لا يخطر على بالنا، حتى إن ما ضج حوله الناس من مسألة (رضاعة الكبير) وجواز ذلك أو عدمه ثم ما يترتب عليه من أحكام فقهية، كل ذلك قد ورد بوجوهه كلها في المدونات الفقهية وما كان الشيخ العبيكان مبتدعا ولا مخالفا حينما طرح رأيه في هذه المسألة، ولقد ظهر على التلفاز وشرح الأقوال الفقهية في ذلك حتى لبدت لسامعه وجوه كثيرة يعذر فيها الشيخ على قوله، وهو لم يفعل شيئا سوى أن جهر بمسألة اشمأز منها ناس مثلما فعل الشيخان العيسى والغامدي حينما قالا رأيا في الاختلاط وعززاه بأدلة أخذاها من المدونة الفقهية التي نشترك كلنا فيها، ولم يأتيا بما لم يأتِ به الأوائل، وهما مع الشيخ

البراك والطريفي على قدم المساواة، تماما كتساوي الألباني وابن عثيمين في مسألة الحجاب، والكل يستند على براهين أعانه على فهمها وتصورها ما بيده من قدرات استنباطية مع بعض الميول الذاتية والظرفية والثقافية التي لا مفر لأي منا من التعامل معها في حالات التجويز وفي حالات المنع[16].

ـ 5 ـ

الذات الخائفة

هناك مدرسة فكرية في كل مناحي الفكر حتى الفلسفي منها والاجتماعي وكذا في النقد الأدبي وسائر فنون البشر، هي مدرسة ترى أن أفضل سبل التحصن ضد الخطر الخارجي والداخلي هو بمزيد من الركون إلى الذات، وترى أن أهم صفات الذات الوقائية هي ما كان عليه سلفها وكان لهم به منجاة.

ولكننا لو تأملنا بكلمة السلف لوجدنا أنها تنصب هنا عند السلف القريب وليس البعيد، لأننا لو سحبنا الكلمة على السلف البعيد لسقطت الحجة، بما إن الآراء الفقهية بكل أشكالها تملك سلفا صالحا من نوع ما، وهنا لا تفيد كلمة السلف البعيد في تحصين الذات خاصة مع السلف الذي كان يعيش زمن

(16) عن الشيخ البراك انظر موقعه حيث شدد في الرأي ضد من قال بالاختلاط، أما الشيخ العبيكان فقد ظهر في القناة السعودية الأولى وشرح رأيه في مسألة رضاعة الكبير، وانظر لقاءه في عكاظ 17/ 6/ 2010، وعن الشيخ العيسى أنظر: الرياض 24/ 10/ 2009 وانظر الشيخ أحمد بن باز عكاظ 13/ 2/ 2010 وانظر الشيخ الغامدي، عكاظ 6/ 3/ 2009 وبرنامج إضاءات، قناة العربيبة 9/ 11/ 2010 على اليوتيوب. وكلهم قالوا بعدم ورود نصوص تحرم الاختلاط وكان الشيخ البراك يرد عليهم ويرى خلاف رأيهم.

الانتصارات والتفوق، وهو ما كانت عليه ثقافتنا القديمة، بينما يختلف الأمر مع حالتنا الحديثة حيث صرنا في حال دائمة من الخوف من مؤامرة تدبر ضد الأمة، وهذا حس لا بخطر الآخرين ـ كما يبدو ظاهريا ـ وإنما هو حس عميق بضعف الذات وعجزها عن المواجهة، ولذا لن يكون النموذج القياسي هنا بين ضعاف هم نحن أهل هذا الزمن وسلف صالح كان قويا، ولكن التصور سيكون بأن نرى أنفسنا مع حال من كان ضعيفا مثلنا وماذا فعل أولئك الضعفاء لحماية أنفسهم، وهو السلف القريب الذي ما زال يعيش في ذاكرتنا الحية، وهؤلاء مضوا على نوع من الفقه والحياة اتحدوا معها وسلموا بها.

هذا هو التصور العميق للحال وللحل، ولذا نرى أن التمسك الفقهي يكون بمسائل تنتمي للجيل السابق علينا مباشرة، وليس لجيل أبي حنيفة ومالك وأحمد والشافعي، وهؤلاء كلهم يقولون بالاجتهاد ويسلمون بالاختلاف وينظرون إلى صنيعهم على أنه عمل بشري ولم يدّعوا لأقوالهم المطابقة مع الكتاب والسنة، ولم يروا خطرا على الأمة يأتي من مخالفيهم (وقد فصلنا ذلك في الفصل السابق حيث عرضنا لرؤى هؤلاء الأئمة في مسألتي الخلاف والاجتهاد وكون الفقه رأيا وإذا صح غيره فهو الحجة).

أما في زمننا هذا فإن فكرة الخطر حاضرة بقوة، وفكرة فتح ثغرة على الإسلام هي عنوان رئيس ولقد قال الشيخ البراك بهذا في فتواه ضد مبيحي الاختلاط وأحس أن هذا تدبير غربي وغزو فكري ومثل ذلك كانت الحجج ضد كشف وجه المرأة ومنع مشروع بيع النساء لملابس النساء وحتى موضوع قيادة

المرأة للسيارة، وكل ذلك يتبدى عليه مظنة التشبه بالأجنبي ومن ثم هو تحقيق لغايات المؤامرة على الأمة وعلى الدين.

هذا يكشف عن السبب الثقافي وراء ذلك كله وهو ضعف الأمة وتاريخ سيرة العالم معنا منذ الاستعمار واحتلال فلسطين وتدمير العراق وأفغانستان، والاقتصاد الإمبريالي والفضاء الفواحشي، وهذه كلها تبدو وكأنها فصول من كتاب ملحمي معد ومخطط بإتقان، وننسى هنا أن عيوبنا لا تأتي من أطماع أعدائنا ولكنها آتية من ثغراتنا نحن، وما من قوة في التاريخ إلا وتنافس وتغزو غيرها، وهو أمر نفعله نحن لو استطعنا مثلما يفعله غيرنا بنا إذا استطاع.

إن الخوف السيكولوجي إذا أصاب ثقافة فإنه يجعلها تتصرف باندفاع مماثل لقوة الخوف نحو التحصن، ونحن نلاحظ أن كل الفتاوى التي تحرص على التحصن وتتخذ كل السبل إليه إنما تشير بأول ما تشير إلى فكرة المؤامرة وفتح الثغرات، وهذه من الناحية الفقهية ستصبح قرائن ظرفية تعزز الفكرة وتقوي قناعة القائل الذي سيندب نفسه لحماية الأمة.

إنها مسألة خوف عظيم وحقيقي وله أسبابه من أجل حماية الأمة، والخلاف هنا لن يكون عن حال الأمة وضعفها فالكل يسلم بهذا، وكذلك لن يكون في مسألة وجوب مواجهة هذا الضعف وعدائية أمريكا لنا مثلا، ولكن الخلاف هو كيف يكون الحل فقهيا، هذا ما يطرحه الفقيه الفضائي، خاصة مع ما ابتدعته الثقافة الحديثة، أقصد ثقافة الصورة حيث غيرت التصور الثقافي الذي كان يرى أن الأقدم هو الأجود، وصارت تقول: إن الأحدث هو الأجود، وهذا تغير ثقافي نوعي خطير

جدا ولا يكفي معه التحصن فالعاجز من لا يستبد (كما زعم عمر بن أبي ربيعة)، ولذا فإن التحرك وطرح مقولة (التغيير) تصبح أساسية وقد فعلها فقيه فضائي هو سلمان العودة في ثلاثين حلقة[17].

ـ 6 ـ

الزمن بوصفه برهانا

نخلص إلى مواضعة منهجية في أن الزمن هو الحجة التي ينبني عليها التصور في المشكل الفقهي المعاصر ومنهجية الإفتاء، فهذا زمن غير إسلامي وهو ليس زمنا متدينا بل إنه زمن مضاد للتدين وهو علمانية معلنة بوضوح مكشوف، ولدى الغرب خطط معلنة في تصدير الديموقراطية والضغط باتجاه ذلك، ويغلب في الحالة الفقهية النظر إلى الديموقراطية على أنها مشروع علماني لا ديني، ومن هنا تأتي نظرية فساد العصر، والموقف منه سيأتي من ثلاثة وجوه:

1 ـ وجه يجزم بفساد الزمن ويرى سد باب الفساد عبر مقولة (سد الذرائع) وهي ستعني في هذا الظرف أن أي تغيير هو فتح لنوافذ ستهب منها رياح تقتلع الثقافة من جذورها، ولذا يلجأ هؤلاء إلى التحفظ والتحوط في الإفتاء كمنهجية للمقاومة والتصدي (مثاله فتوى الشيخ البراك عن الاختلاط ـ كما هي في موقعه مع إشارته إلى الغرب والتغريب).

2 ـ ووجه ثان لا يخالف التصور السابق لحال العصر

(17) بثت في رمضان 1431 (اغسطس/ سبتمبر 2010.

وفساده ولكنه يرى حال العصر من ضعف الإيمان ومن دعوى العلمانيين بأن الدين الإسلامي لا يصلح لمجاراة الأحوال والتطورات الحديثة، ولذا يقول بسلوك باب التسهيل ومجاراة الظروف شريطة ألا تخالف نصا شرعيا، وهذا هو موقف الشيخ السعدي[18]، وهو موقف الفقيه الفضائي كالقرضاوي والعودة الذي يقول بنظرية (فتح الذرائع)[19] من باب مواجهة الظرف العصري بقوة عقلية تفاعلية وإيجابية.

ووجه ثالث يستعين بمقولة العصر لصد منظومة الفتاوى التي لا تستسيغها ذائقته الخاصة، ويقول بأن هذا النوع لا يناسب العصر وزمن ما بعد الحداثة، ومن الواضح أنه يعبر عن ذوقه الخاص مستخدما العصر حجة كحال سابقيه. مثالها الامتعاض من رضاعة الكبير بحجة عدم ملاءمتها لهذا الزمن. وفيه يكون الزمن هو الحجة والبرهان كما في الحالتين السابقتين.

ولكل واحد من الاتجاهات الثلاثة سند تاريخي يسند موقفه إلى مقولة السلف الصالح، وما من فتوى إلا ولها سلف صالح من نوع ما ـ كما قلنا أعلاه ـ وهنا نجد أن النظريات الفقهية ترتبط ارتباطا عضويا وسببيا بنظرية الزمن، وتتحكم صورة الزمن في الذهنية الفقهية حتى لتكون قيمة جدلية ومصدرا للبرهنة، ولو افترضنا أننا صرنا أقوياء كأمة إسلامية وصار الزمن زمننا بحكم قوتنا فإن هذا سينزع الحجة عن المقولة

---

(18) الفتاوى 7/ 147.

(19) قال ذلك في برنامجه الرمضاني (حجر الزاوية) على قناة mbc، رمضان 1431 (2010).

الفقهية كمستند للحكم وهنا ستتغير المقولة بتغير سندها وبراهينها، وهذا سيعني أن المقولة ليست جوهرية في ذاتها ولكنها ظرفية وافتراضية وتحسبية تحتسب للأحوال وتقرر الاستجابة بناء على تفسيرها لهذه الأحوال، وهذا هو مصداق مقولة ابن القيم عن تغير الفتوى بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهي المقولة التي اعتمدناها في فصول هذا الكتاب كلها (انظر مبحث التغيير في الفصل السابق). ذاك هو ما يعزز القول بأننا أمام آراء (في) الدين وسبل توظيفه لمصلحة العباد، ولسنا أمام نص قطعي لا يتغير. ونظرية السلف في هذه الحال هي نظرية في مساندة المقولة والتحجج لها كخيارات تنتقيها الذات العالمة من المخزون الفقهي المحفوظ في بطون الكتب، كما تقرؤه الذات وتختاره وتفسره حسب قوانين القياس والاجتهاد ومعرفة الاختلاف كشرط وضعه الشاطبي لا يقوم الاجتهاد إلا به (تفصيله في الفصل السابق).

الفصل الخامس

الوسطية

- 1 -

المعنى التأسيسي (نظرية العدل)

هل أزمة الثقافة العربية والإسلامية هي أزمة تطرف وغلو...؟!

أم هي أزمة وسط...؟!

أي أن الأزمة هي في غياب معنى الوسطية كقيمة ثقافية وكقيمة تداولية فيما بين الأطراف الممثلة للمجتمع، وهو غياب أو فراغ يترك الفضاء مفتوحا للتطرف والغلو لكي يرتفع صوته ويعلو حتى ليبدو وكأنما هو الصوت الأكثر عددا والأعمق معنوية في ثقافتنا، ولقد أثار الدكتور أحمد العيسى هذا التساؤل[1]، وهو تساؤل يفرض نفسه في أي حديث عن الثقافة وعن الخطاب الفقهي ومثله السياسي والاجتماعي، ولكي نتصور القضية سنبدؤها من المعنى التأسيسي لمفهوم الوسطية، والمنطلق فيه من الآية الكريمة:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90].

---

(1) احمد العيسى، برنامج (إضاءات) قناة العربية 24/ 4/ 2009.

وهي الآية التي قال عنها ابن مسعود إنها أجمع آية في كتاب الله (تفسير الطبري)، وصارت آية تتلى على المنابر كل يوم جمعة بما إنها آية جامعة للمنظومة الأخلاقية والسلوكية والتصورية للمعنى العام لكلمة الإسلام، ولقد تنافس المفسرون الأوائل على تشخيص القيم الكلية المستنبطة من الآية، وهم يجعلونها تفسيرا من القرآن لمعنى الوسطية على قاعدة تفسير القرآن بالقرآن، حيث مال عدد منهم إلى تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البَقَرَة: 143]، بأن معنى الوسط هو (العدل)[2]، ثم يتبعون القول بالتوسع في استنباط معنى العدل الذي هو عندهم يحمل معنى الوسطية، وهنا يمكننا تتبع معنى العدل بكافة وجوهه الدلالية، وهي:

معنى أخلاقي: حيث ينقل ابن كثير عن سفيان بن عيينة أن الآية تحمل ثلاثة معان متقابلة هي العدل والإحسان مع نقيضهما الذي هو المنكر ويفسر هذه المعاني على أن العدل يعني: استواء السريرة والعلانية في كل من يعمل لله عملا، أما الإحسان فهو: أن تكون سريرة المرء أحسن من علانيته، بينما الفحشاء والمنكر: أن تكون علانيته أحسن من سريرته (ابن كثير 2/ 582).

والآخر هو معنى معرفي حيث يفسر الزمخشري معنى العدل في هذه الآية بأنه: الواجب، ويفتح مجال المعنى هنا ليؤكد أن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم (2/ 424).

---

(2) ابن كثير: التفسير 1/ 191 والزمخشري: الكشاف 1/ 317

وتتضافر المعاني عند المفسرين حول كلمة العدل التي ستكون تصورا كليا معرفيا وسلوكيا، حيث ينقل القرطبي في تفسيره لهذه الآية أن العدل ثلاثة أنواع هو: العدل بين العبد وربه، والعدل بين العبد ونفسه، والعدل بين العبد والعبد، وهذا يشمل المنظومة السلوكية والمعنوية بكل أبعادها حيث المرء في علاقة ثلاثية تحكم كل وجوه حياته، وجعلها البيضاوي بمعنى التوسط أي العدل في الأحكام وكل واحد وما له من ولاية مع الإحسان إلى العباد برهم وفاجرهم.

وتتأكد العلاقة بين العدل والتوسط في المدونات المصطلحية واللغوية حيث يجمع الجرجاني بين المعنيين[3]، وكذلك فعلت معاجم اللغة[4].

من هذا يتشكل المعنى المبدئي للوسطية بما إنها مشروع في العدالة وبما إنها معنى أخلاقي وفي الوقت ذاته هي تصور معرفي ومنهجي، والعدالة هي الواجب والوازع الجوهري في التكليف والمسؤولية، وهي قانون العلاقة بين المرء وربه وبين المرء ونفسه وبين المرء والمرء، وهي سلوك منصف وعادل في كل صيغ التعامل بين البر والفاجر معا، وهذه كلها معان ركزت عليها كتب التفسير استلهاما من المفسرين لمعاني الآيات الكريمة وخاصة هذه الآية التي رآها ابن مسعود أجمع آية في كتاب الله.

يأتي العدل ليكون على رأس الهرم المعنوي حتى لتتقرر

(3) الجرجاني: التعريفات 85.

(4) القاموس المحيط، مادة ع د ل، وأساس البلاغة للزمخشري ع د ل.

مصائر الأمم بسببه، ولذا جهر ابن تيمية بمقولته الخالدة حيث قال: (إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة.... والدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام)[5].

وفي الفلسفة السياسية أخذ راولز في كتابه عن (نظرية العدالة) بتأسيس مفهوم العدالة على ركنين هما: الحرية والمساواة[6]، ولعلنا نستطيع عقد صلة معنوية قيمية مع ما أورده المفسرون عن مفاهيمية العدل من نصر الدولة العادلة وإن كفرت، وكذلك شرطية العدل مع الفاجر مثلما هو مع البر، وهنا نرى شرطية المساواة، بينما تأتي شرطية الحرية من صميم معنى التكليف الرباني المبني على مفهوم الواجب كمعنى للعدل حيث فرض الله على عباده ما هو في نطاق المستطاع البشري وهو أساس معنى التكليف والمسؤولية إذ يتحمل الفرد مغبة قراراته ويحصل على نتائج سلوكه مع ربه ومع نفسه ومع الآخرين، ولذا احتفل ابن تيمية بقيمة العدل استلهاما منه للمعاني القرآنية التي قامت على العدالة وستكون معاني الحرية والمساواة صورة لهذه المعاني.

من هذه الأسس المبدئية يمكننا طرح سؤال الوسطية كمفهوم ثقافي يمكن تمثله فقهيا كواحد من أهم سمات وخصائص الفقيه الفضائي بما إنه يتعامل مع البر والفاجر، وبما إن العلاقة تقوم عنده على ثلاثية حتمية فيما بينه وبين

---

(5) رسالة الحسبة/ ضمن مجموع الفتاوى 28/ 146.

(6) J.Rawls; A Theory of Justice 3 10 and Political Liberalism 5.

ربه وفيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين الناس، حيث صار هذا الفقيه في مباشرة حية وتفاعلية باتصاله وتواصله هوائيا مع الفضاء الكوني كله، وسيأتي سؤال الحرية والمساواة كقانونين تواصليين في الخطاب المتلفز وفي علاقة المفتي مع المستفتي، وقد تنوعت المشارب والعقول مثلما تنوعت المشاكل وتعددت الظروف والأحوال والعوائد ـ حسب مصطلحات فقهائنا ـ وهنا تكون الوسطية سؤالا في شرطية الوجود لهذا الخطاب وفي شرطية نجاحه وفي شرطية مفعوليته، إضافة إلى أنها مطلب عصري تحتمه الواقعة الثقافية البشرية في زمن الصورة والنت والفضاء المفتوح وسقوط الحدود وتلاشي الأقنعة مع انفتاح السمع والبصر على كافة أنواع الخيارات، وهذا سباق تنافسي محموم يفوز به من تمكن من إتقان لعبة العصر وثقافته وشرطه المعرفي والتواصلي. وهي لحظات امتحان عسيرة لحال الخطاب الفقهي في زمن ثقافة الصورة وثقافة الفضاء المستباح كليا ورؤيويا.

ـ 2 ـ

تأسيس المصطلح

إن أبرز مصطلح تواتر ترداده في زمننا هذا هو مصطلح الوسطية إما بادعائه والانتساب إليه ووصف المنهجية به، أو بالمطالبة به والدعوة إليه، وهذا راجع أولا إلى اتفاق الأطراف كلها على وصف الإسلام بالوسطية والعدالة، مما يقوم كمستند وجداني تسعى الثقافة إلى التماهي معه والتفاخر به، وفي

المقابل فإن ما شاع اجتماعيا وسياسيا وثقافيا من أصوات عالية تتسم بالتشدد دفع بالناس لكي تحلم بالوسطية وتتمناها، وجاءت فكرة ادعائها تبعا لذلك كجواب على المطالب العمومية بها، وكأن ادعاء الوسطية ووصف الذات بها هو من باب رد الشبهة وتطمين الذات، والقول للناس بأن الأمة بخير بما إننا نحن ـ المتحدثين إليكم ـ وسطيون ولم يحصل خلل. ولكن هذا لم يحسم المشكل إذ ما زالت مسألة الوسطية موضع سؤال كبير، وما زال المصطلح موضع دعاوى عريضة، وكل يدعيها لنفسه حتى لا تجد أحدا أبدا يصف نفسه باللاوسطية، والحق أن أي وصف لأحد بعدم الوسطية هو بمثابة الخروج على الدين وتجنب الصراط المستقيم، وهذا ما يفسر هذا الإصرار المطلق على وصف كل شخص لنفسه بالوسطية مهما قال عنه الآخرون إنه غير ذلك، وأي تصور آخر خارج الوسطية هو تصور بالخروج على أهم الصفات التي وصف الإسلام بها نفسه. ومن هنا تنشأ المشكلة، من حيث إننا لن نجد شخصا يرفض الكلمة وفي المقابل سنجد الكل يتبناها ويقول إنه هو الوسطي وإن المخالف له هو الخارج عن الخط إما باتجاه الغلو أو باتجاه الاستغراب، والأخيرة هي التهمة القاتلة معنويا والمفسدة لأي مشروع عصري في الفقه الإسلامي، واستخدمت الكلمة كثيرا كقذيفة في وجوه كل الفتاوى التيسيرية وفي وجوه كل المواقف التغييرية. ولقد كان لهذه الدعوى مفعول سلبي خطير في إعاقة أي تطور نوعي في الفقه المعاصر، وذلك بسبب القوة التشويهية التي تحملها كلمة التغريب والعصرنة، مما يقيم حاجزا معنويا شائكا بين الفقيه العصري والجمهور

ويشوه الاستقبال ويقطع التواصل، لأن المعنى السيكولوجي لمصطلح التغريب يضرب في أعماق النسق الثقافي العربي مستدعيا تاريخ الاستعمار واستلاب فلسطين ومن استلب الأرض سيستلب العرض الثقافي. ويزيد من الوحشة ما يزخ في العقول عن الخطاب الاستشراقي، ثم الخطاب الإعلامي الغربي في تعديه على الإسلام دينا وتاريخا وشخصية ثقافية، وكل ذلك يجتمع ليشكل مرجعية ثقافية تشحن الجماهير ضد فكرة التغريب، وإذا قرنت الأفكار التسامحية مع مقولة التغريب تمت الحبكة ضد المشروع وصاحبه، ولذا يجري الصراع على مصطلح الوسطية بحيث يحاول كل فريق سحبه إلى ميدانه، مثلها مثل كلمة الفرقة الناجية في الحديث الشريف «تفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»[7]، وهنا سنرى كل فرقة من فرق الإسلام تدّعى أنها هي تلك الناجية وغيرها في الضلال، وليس من مرجعية للاحتكام إلا عبر إتمام الجزء الثاني من الحديث حيث جاء وصف الناجية بأنها التي تكون على ما كان عليه رسول الله (ص)، ولن تجد طبعا فرقة تقول عن نفسها إنها تخالف ما كان عليه الرسول عليه السلام، مثلما أنك لن تجد أحدا يقول إنه ليس وسطيا.

ليس للباحث سوى أن يطلب المعنى لكي يؤسس عبره المصطلح ولقد بدأنا هذا الفصل حول مفهوم العدل بما إنه هو

---

(7) ناقشها الفقهاء بتوسع، انظر الشاطبي: الموافقات 4/ 192 وكذا ابن تيمية الذي استند إليه سلمان العودة في كشف معنى الحديث وبأنه لا يعني حصر الدين في فرقة تنجو وغيرها يمرق، أنظر: ولا يزالون مختلفين 83.

الرديف الجوهري للوسطية، وهو التحقق المعنوي والسلوكي لها، وفي ضوء ذلك نستعرض هنا تعريفات فقهاء ممن يدخلون تحت مصطلح الفقيه الفضائي ـ وهي قضية كتابنا هذا ـ وهم رجال يصفون أنفسهم بالوسطية، وهذه ليست حجة، كما وضح من كلامنا السابق بما إن كل من نعرفه من فقهاء الأمة وحتى من غيرهم يصف نفسه أول ما يصفها بالوسطية، ولكننا قد نجد عند الفقيه الفضائي مؤشرا يعيننا على تمييز دعواه عن دعاوى غيره، وذلك عبر ما له من جماهير تتابعه وتتمريد له (أخذا من كلمة مريد)، ثم تصف فقهه بالتسامح والانفتاح وتصف سلوكه بالاعتدال وإنصاف الآخرين، ولقد استخلصنا أن هذه هي القيم المعنوية لمفهوم الوسط والعدل ـ كما في المبحث الأول من هذا الفصل ـ.

إن الشيخ يوسف القرضاوي هو واحد من أبرز من يطلق الناس عليه هذه الصفات، وهو رجل اجتهد كثيرا في توجيه مصطلح الوسطية وتمييزه عن مصطلح التشدد وطرح مصطلح الفقيه الحرفي والفقيه المقاصدي، ليؤسس فكرته عن نظرية الوسطية، وبعد أن استعرض خصائص المنهج التشددي راح يرسم خطوطا عريضة للتوسط، وسنقف عليها تفصيليا هنا لنتبين ما وراءها، وقد قال فيها إن التيار الوسطي «يقوم على التوازن والوسطية في فهم الدين والحياة والعمل لتمكين الدين، وله خصائص. . . تميزه عن سواه، منها تأكيده وتركيزه على المبادئ التالية[8]:

(8) فقه الأولويات 190.

أ ـ فقهه للدين فقها يتميز بالشمول والاتزان والعمق.

ب ـ فقهه لواقع الحياة دون تهوين ولا تهويل: واقع المسلمين وواقع أعدائهم.

ج ـ فقه سنن الله وقوانينه التي لا تتبدل، وخصوصا سنن الاجتماع البشري.

د ـ فقه مقاصد الشريعة وعدم الجمود على ظواهرها.

هـ ـ فقه الأولويات، وهو مرتبط بفقه الموازنات.

و ـ فقه الاختلاف وأدبه مع الفضائل الإسلامية الأخرى (التعاون في المتفق عليه والتسامح في المختلف فيه».

ز ـ الجمع بين السلفية والتجديد (أي بين الأصالة والمعاصرة).

ح ـ التوازن بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر.

ط ـ الإيمان بأن التغيير الفكري والنفسي والخلقي أساس كل تغيير حضاري.

ي ـ تقديم الإسلام مشروعا حضاريا متكاملا لبعث الأمة، وإنقاذ البشرية من الفلسفات المادية المعاصرة.

ك ـ اتخاذ منهج التيسير في الفتوى، والتبشير في الدعوة.

ل ـ إبراز القيم الاجتماعية والسياسية في الإسلام مثل: الحرية والكرامة والشورى والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان.

م ـ الحوار بالحسنى مع الآخر، أي مع المخالفين من غير المسلمين، أو من المسلمين المغزوين عقليا أو المهزومين روحيا.

ن ـ اتخاذ الجهاد سبيلا للدفاع عن حرمات المسلمين وديار الإسلام.

هذه أربع عشرة خاصية سماها الشيخ بالمبادئ، ولا شك أن وضع هذه الخصائص بهذا التفصيل المطول قد أوقعها في اضطراب معنوي متضارب كشأن أي تفصيل يتمدد حتى ليفسد بعضه بعضا، ونحن سنجد خمسا منها فقط جيدة ويمكن أن تسمى مبادئ ويمكن التأسيس عليها لصناعة المصطلح وتفعيله. بينما سنجد عددا آخر منها لا معنى لها، وسنصطدم بواحدة تخلق إشكالية فعلية. وسأتحدث عنها تحت مسمى الفقرات لأن كلمة المبادئ لا تنطبق إلا على خمس منها وسنرى الملاحظات على الباقي.

أما التي لا معنى لها فهي من مثل قوله إن التيار الوسطي هو في فقهه للدين فقها يتميز بالشمول والاتزان والعمق، وهذا وصف يقوله كل امرئ عن نفسه ولا يختلف فيه فريق عن فريق ولا يقول بنقيضه أحد، ومثله شرطه عدم التهويل أو التهوين في مسائل فقه الواقع، حيث تقوم دعوى فقهية في كل ما نسمع ونقرأ تحت زعم الواقعية وتحت الجزم بأنهم يتفقهون بسنن الله وقوانينه التي لا تتبدل (فقرتي ب وج) ومن ذا لا يدعي الوعي بمقاصد الشرع (فقرة د) وكذا الموازنة بين الثوابت ومتغيرات العصر، ولسوف يقولون إن الكهرباء والطب والطائرة من المتغيرات وما هم ضدها، ولا شك أن لا أحد سيجادل حول الفقرة (ي) في تقديم الإسلام مشروعا حضاريا متكاملا لبعث الأمة وإنقاذ البشرية من الفلسفات المادية، وكل فقيه في الدنيا يقول ذلك بل إن من يوصفون بالتشدد هم أعلى صوتا في هذه المسألة.

وهنا نقول بإهمال الست هذه لأنها ليست خصائص لأحد

دون أحد آخر وسنسمعها كدعوى من الكل عن أنفسهم مع نفيها عن غيرهم، كما يوحي كلام الشيخ بنفيها عن الآخرين.

أما الفقرة التي تثير إشكالا فعليا وتكاد تنقض معنى الوسطية من أساسه وتنسخه عمليا وتصوريا، فهي ما ورد في الفقرة (م) حيث نقرأ التالي:

م ـ (الحوار بالحسنى مع الآخر) (أي مع المخالفين من غير المسلمين)، (أو من المسلمين المغزوين عقليا، والمهزومين روحيا).

ولقد وضعت الكلام بين أقواس تكشف عن ثلاث مقولات تحت هذه الفقرة، وأول هذه المقولات جاءت ممتازة وهي تمثل مبدأ مهما وجوهريا يؤسس لقيم التسامح والموعظة الحسنة وتفتح بابا للفهم والتفاهم بين الذات والآخر، وتعززت هذه المقولة بالمقولة التالية لها مباشرة حيث نصت على الحوار الحسن مع غير المسلمين، وهذا كله جيد وتأسيسي،غير أن هذا الجيد والتأسيسي انهار كله مع المقولة الثالثة حين وصف نوعا من المسلمين بصفة قطعية سابقة على الحوار وسابقة على التصور وعلى الحديث كله، وهي أنهم مغزوّون عقليا ومهزومون روحيا.

ولنتصور مبادلة حوارية تقوم على أساس هذا المبدأ حيث يأتي فقيه يفترض لنفسه أنه يتمثل هذه الصفة ويتقدم لحوار مع مسلم مخالف له في الرأي فيوجه الحديث بالقول له:

يا أخي أنت مغزو عقليا ومهزوم روحيا وأنا سأحاورك بالحسنى وهذا هو مبدأ الوسطية عندنا. . . . !!

لا شك أننا لو سمعنا هذا لن يتسنى لنا توقع حوار من أي نوع، لا بالحسنى ولا بغيرها. وسيكون هذا خطأ جسيما في نظام التواصل البشري ونظام العلاقات العامة، فما بالك بنظام المنهجية الفكرية والمثاقفة المعرفية. ولسوف تبدو الذات الزاعمة للحوار هنا وقد رأت نفسها (في) صواب مطلق ورأت الطرف الآخر (في) خطأ مطلق. وكأني بالشيخ الوسطي قد انتقل في الفقرة (م) من شخصية المفكر إلى شخصية المناضل ومن الموضوعية العقلانية الباردة (الهادئة) إلى النضالية الانفعالية الساخنة.

والطريف أن هذه على وجه التحديد هي الصفات التي يطلقها بعض الأطراف على فقهاء التسامح وفقهاء الفضائيات من أنهم مهزومون ومهادنون واستسلاميون بل مغزوون ولم يسلم الشيخ القرضاوي نفسه من أن تصيبه بعض هذه السهام الحاملة للكلمات نفسها كما عند الشيخ. ولقد أعلن أحد الناس عن جائزة مالية لمن يأتيه ببشرى توبة سلمان العودة وإثابته إلى الطريق المستقيم بعد أن أصدر العودة أول كتاب له عام 1986 يقول فيه بفقه التسامح والوسطية[9]. كما صرح أحد الفقهاء معرضا بفكرة الإسلام المعتدل وواصفا إياها بأنها مطلب أمريكي معتمدا في ذلك على تقرير لمؤسسة راند الأمريكية يرى أنه هو الذي يوجه المعتدلين[10].

ما جاء في هذه الفقرة (م) هي غلطة قاتلة تضر بالنظرية

---

(9) طفولة قلب، المقالة 37، منشور في موقع الإسلام اليوم.

(10) البيان التالي الدكتور وليد الرشودي قناة دليل 10/ 4/ 2010.

وتنسخها جوهريا وتؤدي إلى أخذ الناس بالظنون والحكم على النوايا وقطع الطريق على الفكرة من أن تعبّر عن نفسها من حيث الزعم بأنها فكرة خارجية من نتائج الغزو الثقافي والهزيمة المعنوية، وتسرب هذه الفكرة على خطاب الشيخ الوسطي تكشف عن مدى تغلغل النسق الثقافي وقدرته على التسلل من تحت الكلمات حتى ليفسد القول بالقول والفكر بالفكر والمبدأ بالمبدأ.

إن ورود هذا القول ضمن قائمة المبادئ المؤسسة لفكر الوسطية سيجعله حجة سلبية للقائلين به والمتمثلين له والذين ينتظرون شفاعة معنوية لهم تعزز ظنونهم، وهذا مصدر خطر نظري ومفاهيمي حينما تنقض النظرية ذاتها وتعاكس مشروعها، وهو المشروع الذي قال بفقه الاختلاف، وجعل ذلك واحدا من مبادئ الوسطية كما في الفقرة (و) بانيا ذلك على مقولة رشيد رضا المشهورة «التعاون في المتفق فيه والتسامح في المختلف فيه»، وهذا مبدأ رفيع الشأن لا يفسده إلا ما ورد في الفقرة (م) بالحكم المسبق على المخالفين بأنهم مغزوون عقليا ومهزومون روحيا، وسيكونون بين سلطة الحكم المسبق عليهم وسلطة الحوار المحسوم ضدهم.

ويختم الشيخ نظريته المسرودة هنا بمبدأ يحمل الترقيم (ن) وينص على اتخاذ الجهاد سبيلا للدفاع عن حرمات المسلمين وديار الإسلام.

وهذا تفصيل فقهي لا يندرج في منظومة التصور النظري ويدخلنا في الأقوال الفقهية الخلافية حول الجهاد وهل هو معنى دفاعي فقط أم هو رسالة منطلقة للدعوة ونشر الدين

وهذا خلاف كبير وواسع، ولن يستقيم لنا أن نأخذ في هذه المسألة برأي واحد نميل إليه ثم نرفعه إلى درجة المبدأ الكلي والأصولي، ولا شك أن فهمنا لحكم الجهاد للإسلام سيمر عبر نقاشات عريضة بين آراء كثيرة، بعضها ظرفي ومرحلي وبعضها نصي وبعضها الآخر اجتهادي يخضع لأمور هي أمور حوارية وجدلية وليست قوانين مبدئية، ولو جاز الدخول في تفاصيل الأحكام والخيارات لجئنا لأمور تتعلق بالحجاب والرهون والبنوك وسياسة الحكم وأنظمته، وهذه كلها قضايا تنتمي لمباحث الفقه ولن تكون أسسا مبدئية أو منهجية لخط نسميه بالوسطية ونحاول التأسيس المبدئي له، وهذا ينطبق على فقرة الجهاد وقطعية الحكم بمعنى واحد لها مما هو تفضيل ذاتي للقائل ولا يصح جعله فرضا مبدئيا.

سيصح لنا أن نتصور أن معظم ما ورد في كلام الشيخ القرضاوي هو قول جاء من بوابة السيرة الذاتية ومن باب الإفضاء الخاص، وهذا وصف سنرى أنه يشرح لنا تسعة من المبادئ المسرودة أعلاه كما فصلنا القول فيها. وسيصفو لنا خمسة فقط مما يمكن أخذها على أنها مبادئ فعلا.

وهذه المبادئ الخمسة التي نراها جيدة وتأسيسية، وهي الفقرات: و/ ز/ ط/ ك/ ل/.

في هذه المبادئ الخمسة سنشهد عقلية التأسيس النظري للوسطية مصحوبة بالقصدية والتخطيط، حيث نرى مقولات جوهرية من مثل: فقه الاختلاف ومعه قانون التواصل مع المختلف (نتعاون/ نتسامح)، وقانون الجمع بين السلفية والتجديد، وقانون التغيير الفكري والنفسي والخلقي بوصفه

أساسا لكل تغيير حضاري، وهو معنى الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11]. وقانون منهج التيسير في الفتوى، وتتوجها نظرية القيم العليا في الحرية والكرامة والشورى والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان.

لو حصرنا تفكيرنا في هذه المبادئ الخمسة وتجنبنا التسعة الأخرى التي ستفسد التصور وتشوّشه، لو فعلنا هذا فلا شك أننا سنخلص إلى نظرية معرفية وسلوكية تترجم كلمة (الوسطية) إلى متصور فكري ومصطلحي يعتمد مبادئ كلية ذات تأسيس قيمي وفلسفي قابل للقيام كمعان يصدق النظر إليها ويصح النقاش فيها ويمكن اعتمادها بما إنها منهجية منضبطة تتفق مع ما أورده المفسرون في تفسيرهم لمعاني آية العدل والإحسان ـ كما مر في المبحث الأول من هذا الفصل ـ.

لو استقام لنا ذلك والتزمنا بالخمسة المذكورة هنا ومن بعد استبعاد ترهلات القول في التسع الأخرى فإننا سنستطيع قراءة الشيخ القرضاوي كرائد فكري وفقهي للوسطية، وسنجد مشروعه في الحلال والحرام وفي فقه الأولويات، ثم في مقولة (فقه الأقليات) وهي مقولة فقهية متطورة وتعد فتحا معرفيا عصريا في المدونة الفقهية تؤسس لتجديد متقدم جدا يتسم بسمات الفكر المنفتح والمبتكر والمتغير حسب شروط تغيرات الفتوى التي رسمها ابن القيم من قبل، وجاء القرضاوي ليفعلها وليقود فريق الفقهاء العصريين معه ويحرك الفقه الإسلامي في أرجاء الأرض ويدخل إلى أوربا بفكره وباجتهاده ليفهم معنى العيش هناك ومعنى أن يكون المسلم في بيئة غير مسلمة، ثم تأخذه هذه المسألة على أنها متغير في الأزمان والأمكنة

والأحوال والعوائد، ويطرح تبعا لذلك مقولة فقه الأقليات، ويساعد في الوقت نفسه على مقولتي الاختلاف والتغيير، مما يقوم كعلامة مفصلية في تحولات الفقه المعاصر ليكون مشروعا في التفكير وفي التفاعلية الحية والمباشرة، وهذه من خصائص الفقيه الفضائي وشروطه.

تتفق دعوى الوسطية والوسط المعتدل مع ثقافة العصر حيث نراها مطلبا جماهيريا يلح في النداء والتمني كخلاص معرفي وأخلاقي يجنب الناس مغبات الغلو والتطرف، وقد ساد التذمر من ذلك وتحميله تبعات ما يجري على الإسلام من إحراج ثقافي عالمي ومن توترات داخلية، ولكن السؤال يظل يدور بنا حول (الوسطية) ذاتها وهل هي مشروع قابل للتحقق العملي، أم أنها مجرد أمنيات نخبوية من جهة ومطالب شعبية من جهة أخرى.

لا شك أننا نمر عصريا في مرحلة تتبدى أنها مرحلة التطرف الثقافي بعامة نشهد هذا في فرنسا وفي هولندا، مثلما نشهده في الهند وأفريقيا حيث انفجرت الهويات من جانب، وتحفزت الثقافات المهيمنة من جانب آخر، وبدت الحال وكأن الكل ضد الكل، والجميع يكرهون الجميع ويحاذرون منهم ويقصونهم، ونحن جزء من هذا العالم نتأثر به ونشاركه اللعبة، وكأننا نشهد لحظة من أخطر لحظات النسق الثقافي عندنا وعندهم ـ وسأقف وقفة خاصة حول هذا في الفصل السادس عن الاختلاف السالب ـ ولكني أشير هنا إلى أن الرغبات العامة في الوسطية والمناداة بها إنما جاءت بسبب طغيان التطرف والغلو وبلوغهما مبلغا عاليا حتى لكأنهما لغة

المرحلة وخاصيتها الثقافية، وهذا ما يرفع الصوت بالرغبات في الوسطية، ويجعل شيخا حكيما كالقرضاوي يسخِّر وقته وعقله لمثل هذه المسألة لأنه يكتوي بنار الخطر الذي يراه وينبه إليه، ونحن في هذا أمام صوت حكيم يأتي في زمن فتنة ثقافية، والتاريخ يشهد أن الفتنة أقوى من الحكمة وصوت الفتنة أعلى وأمضى عادة ويضيع فيه العاقل وتسود لغة النسق الفتاك.

هي وضعية ثقافية عالمية تصاحبت مع سقوط الطبقة الوسطى وتلاشيها اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، وفي سقوط كوني ذريع كهذا لا يجد أهل الحكمة إلا أن يدفعوا بأمانيهم مثلهم في هذا مثل جماهير الناس إذ ترفع صوتها بالشكوى، ولذا فإن مشروع الوسطية هو شهادة فكرية ووجدانية على غياب الوسطية أكثر مما هو شهادة على وجودها. ومثلها مثل ارتفاع الأصوات حول حقوق الإنسان وهي ما يكشف عن تفشي الفتك ضد الإنسان فيدفع إلى التحرك ضد هذا التطرف اللاإنساني ويحفز العقول والضمائر من أجل ذلك.

حاجة البشر إلى مبادئ الاعتدال هي كحاجتهم إلى الماء والهواء، وكل حالة تلوث بيئية تدفع إلى ظهور أصوات تحامي عن البيئة وتدافع عنها لأن كل مزيد من الانتهاك ضد البيئة يزيد من نضالية محبي البيئة والمدافعين عنها، وهذا هو مثال الوسطية وكاشف حقيقتها بين المأمول والمتحقق أمام ثقافة اللاوسطية وانكسار الوسط عالميا وفي كافة شؤون المعاش البشري.

ـ 3 ـ

فتح الذرائع

من المقولات الفقهية القوية مقولة (سد الذرائع)، وهي مقولة عريقة ابتدأت مع الإمام مالك ثم سادت بين كافة الفقهاء، والذريعة لغويا وفقهيا هي الوسيلة، وسد الذرائع سيكون بمعنى سد الوسائل، من حيث إن الوسائل تؤدي إلى المحرمات، وكل ما يؤدي إلى محرم فهو محرم، فإذا قلنا مثلا إن القنوات الفضائية تتيح فرصة لنشر الرذيلة عبر الطرب والرقص والصورة الخليعة فهي إذن طريق إلى الحرام ويجب تحريمها سدا للذريعة. والقياس على هذا كثير وواسع، من مثل اليوتيوب والفيس بوك والسياحة الخارجية، حيث تأتي كلها كأبواب لتسهيل المحرمات، وهي وإن كانت في الأصل مباحة إلا إنها ستحرم بما إنها تفتح بابا للحرام.

المشكلة مع هذا التصور هي أنه تصور كان من السهل السيطرة عليه في الأزمنة القديمة، ذلك أن الوسائل القديمة كانت محدودة وقليلة وثابته، وبهذه الصفات الثلاث (المحدود والقليل والثابت) كان من الممكن حصرها في قواعد نظرية واضحة المعالم، وسيكون من الممكن عمليا توظيف مقولة (سد الذرائع) وقفل باب الوسائل المؤدية إلى الحرام، ولكن زمننا هذا هو في المعنى الثقافي العملي عصر الوسائل، بمعنى أن أهم ما في الثقافة الآن هو هذه الوسائل، في السمع والبصر والحركة، وكلها وسائل قابلة للاستعمال بكافة وجوهها الحسن والقبيح، ومن هنا يكون التعامل الفقهي معها خطرا جدا، فإما

أن نحرمها بشكل جريء ومطلق، وإما أن نتعامل معها، ولئن تيسر للفقيه الأرضي أن يقول بسد الذرائع وتمكن من السيطرة على وسائل عصره ومكانه، إلا أن الفقيه الفضائي لن يكون في ميسوره أن يفعل هذا، وأولها الشاشات الثلاث، التلفزيون والإنترنت والجوال، وهي شاشات جرى تحريمها على أول ظهورها تبعا لقاعدة الذرائع وسدها تجنبا للحرام، ولكن ذلك أصبح عملا شبه مستحيل لأنه حجر على الناس وعلى الظروف البشرية، ثم إن الناس لم تسمع لمقولات التحريم ولم تتوقف عند ذلك مما يجعل الفقيه خارج إطار العمل وخارج إطار مسار الحياة.

لذا يأتي مبحث (سد الذرائع) في زمننا هذا ليكون من أخطر مباحث الفقه وذلك في تصادمه مع أهم وأقوى مقولات الفقه المقاصدي، فهو يقتضي أول ما يقتضي تضييق فرص الاجتهاد وتضييق حيز الاختلاف. وإن كان الإمام أحمد بن حنبل قد سمى كتاب الاختلاف بكتاب السعة[11]، فإننا لن نجد تضييقا على أنفسنا مثل ضيق سد الذرائع، وكل ما قيل وما يقال عن الوسطية، وتغير الفتوى بتغير الأزمنة والأماكن والأحوال والعوائد، حسب مقولة ابن القيم (إعلام الموقعين 3/ 3) هو أمر تأتي مقولة سد الذرائع لتعطيله.

هذا وضع ستستحيل معه وظيفة الفقيه الفضائي، وما كان من الممكن أن تأتي نظرية (فقه الأقليات) ولا مقولة التيسير لو أعملنا فكرة سد الذرائع، وستنقطع الصلة بين الفقيه والجمهور

(11) نقله سلمان العودة: ولا يزالون مختلفين 56 نقلا عن: طبقات الحنابلة 1/ 111.

الذي لن يتجه نحو فقه لا يتداخل مباشرة وبوضوح تام مع قضاياه اليومية والمصيرية في تعامله مع ظرفه ومع الآخرين. وهما أمران لا مفر منهما في هذا الزمن، ولهذا جاء الشيخ سلمان العودة وأعلن في برنامجه حجر الزاوية عن مقولة (فتح الذرائع)[12]، وفتح الأسباب. وهو يبني تصوره هنا على أن باب (سد الذرائع) الذي يسود عند الفقيه الأرضي إنما كان لأسباب ظرفية وقانونية ويختلف فيه موقف الفقيه من ظرف إلى ظرف ومن حال إلى حال، وهنا ستصدق عليه نظرية تغير الفتوى حسب المتغيرات الخمس التي قالها ابن القيم، ولسوف تأتي مقولة فتح الذرائع مقابل سدها لتستجيب لشرط المقاصد الفقهية وتمنح الفقيه قدرة على التوافق مع متطلبات جمهوره، وعدم سد الباب في وجوههم، ولقد ورد في القديم بعض إشارات إلى فتح الذرائع قياسا على سدها، غير أن صاحب تلك المقولة وهو الشيخ القرافي[13] ربط ذلك كله بقواعد التفقه الشرعي ولم ينظر إليها حسب شرطها الظرفي، كما جعل سد الذريعة هي الأصل وجعل فتحها فرعا عن ذلك الأصل يستثنى منه ويوظف مخارجه عينها، وكأننا نعزز مقولة السد أكثر مما نقول بالفتح كأساس فقهي في التصور. وفي مواجهة ذلك جاءت مقولة العودة في فتح الذرائع لتمنح المسألة بعدا اجتهاديا يكشف عن العلاقة الظرفية مع الرأي

---

(12) رمضان 1431 (26/ 8/ 2010) قناة mbc.

(13) شهاب الدين أحمد القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول من الأصول 2/ 460 مكتبة الكليات الأزهرية 1993.

الفقهي بحيث يكون فتح مجال الذريعة أصلا نظريا وثقافيا من حيث هو معنى يحيل إلى تحولات الخطاب من جهة وتحولات العلاقة بين الفقيه وحال زمنه ثم حالة المتغيرات الخمسة الكبرى فيما بين سد للذرائع له بعد قانوني وظرفي، حسب نظرة العودة لها، وفتح للذرائع هو ذو بعد تواصلي في علاقة الفقيه مع الخطاب والمتغيرات، وهذه مقولة جوهرية في مشروع الفقيه الفضائي من حيث تعامله مع الفضاء في دوائره الثلاث، وهي:

أ ـ الجمهور المحلي، وهو الجمهور المسلم في بلاد الإسلام.

ب ـ الأقليات المسلمة في بلاد غير المسلمين.

ج ـ الآخر غير المسلم ممن يشاهد البرامج إما للتعرف أو لقراءة الخطاب والحكم على الثقافة والأمة عبر صياغتها لنفسها، ولا شك أن الفقه هو أهم صياغة معرفية عن الذات المسلمة.

يتعامل الفقيه الفضائي مع هذه الدوائر الثلاث في رمشة عين واحدة، ولن يتسنى له أن يميز بين هذه الفئات في خطابه المتلفز والمباشر صورة وصوتا وسؤالا وجوابا، ولن يقول هذا للناس في بلادي وهذا لسائر البشر، وذاك لخاصة الناس. ولذا فإنه لو أعمل مقولة (سد الذرائع) لتعطل خطابه ولتضارب الأمر عليه، وقد يصلح سد الذرائع في بيئة محلية محصورة، ولقد مارسها الفقيه الأرضي على مدى زمن ليس بالقصير وأمكن تطبيقها وحجر الناس عليها لكون الظروف تسمح بعزل الذات عن الآخرين، أما مرحلتنا هذه فلا سبيل فيها إلى ذلك، خاصة إذا أعملنا مقولة الشاطبي في شرطية

الاجتهاد على العامي من حيث إن آراء العلماء بالنسبة له هي مثل الأدلة بالنسبة للفقيه ولذا يلزمه الترجيح بين الآراء ولا يصح له التقليد من غير تفكر ومقايسة، وهذا عمل عقلي وفقهي يفتح الذرائع بالضرورة ولا مجال لسدها هنا (ناقشنا هذه المقولة في فصل الاجتهاد).

يذكر الشيخ القرضاوي أسس التشريع الإسلامي ويحددها بأربعة هي[14]:

أ ـ أساس تحقيق الخير للبشر، ودفع الحرج والعنت عنهم.وإرادة اليسر بهم.

ب ـ يقوم على درء المفسدة عنهم وجلب المصلحة لهم.

ج ـ المصلحة هي مصلحة الإنسان كله: جسمه وروحه وعقله، ومصلحة الجماعة كلها، أغنياء وفقراء وحكاما ومحكومين ورجالا ونساء.

د ـ مصلحة النوع الإنساني كله بمختلف أجناسه وألوانه وفي شتى أقطاره وبلدانه، وفي كل عصوره وأجياله.

ولقد حدد نهجه هذا في عام 1960 قبل تربعه على كرسي الفضاء كفقيه يواجه شروط العصر وتغيره. وهو ينص على فكرة أن نصوص الشرع معللة، ومن التعليل تأتي نظرية المقاصد التي يلزم الفقيه أن يأخذ بها ليتبصر طريق الهدى له وللناس[15]، مع شرطية تغليب المقاصد على الظواهر[16].

(14) الحلال والحرام في الإسلام 11.

(15) فقه الأولويات 32.

(16) السابق 60.

هذا ما يأخذ به سلمان العودة حيث نتلمس عنده المبادئ التي تؤسس لفقهه وتنبىء عن مشروعه الثقافي الفضائي وهي:

أ ـ مقولة التغيير، وقد جعلها عنوانا ومادة لبرنامجه الرمضاني (حجر الزاوية)[17]، منطلقا من الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: 11]، ولا شك أن حال الأمة ليست حالا جيدة وهذا متفق عليه. وتغيير الوضع أصبح شرطا حضاريا وثقافيا ورسالة دينية وإصلاحية، وهنا تأتي وظيفة الفقه المعاصر ليأخذ بأسباب التغيير، حسب خماسية ابن القيم.

ب ـ الاختلاف سعة، وهو ليس سعة فقط وإنما هو أيضا حقيقة تاريخية، وأول فصل من فصول كتاب الاختلاف كان قد كتب بأيدي صحابة رسول الله (ﷺ). وسار تاريخ الفقه الإسلامي على مدى العصور ليزيد من فصول هذا الكتاب الذي سماه الإمام أحمد بكتاب السعة[18]، وهذا ما حدا. بالعودة لأن يؤلف كتابا كاملا في الاختلاف، ويحتفل بالاختلاف حتى ليجعل معرفته والوقوف عليه سببا للتوازن النفسي والروحي: «إن معرفة الخلاف والإحاطة بالأقوال والوقوف على الأدلة يورث هدوءا في النفس ويوسع دائرة العذر للمخالف، ويمنح مجالا لحسن الظن»[19]، تعلم العودة هذه الحكمة الفقهية في سن مبكرة من طلبه للعلم وتمثلها في

---

(17) قناة mbc رمضان 1431 (2010).

(18) سلمان العودة: ولا يزالون مختلفين 56 نقلا عن طبقات الحنابلة 1/ 111.

(19) انظر سلسلة مقالات (طفولة قلب) المقالة 19 3/ 8/ 2006 موقع الإسلام اليوم..

سيرته وفي نظام تفكيره. حيث الاختلاف سعة معرفية وسعة نفسية وسلوكية. وقد مر بنا أن الشاطبي يجعل معرفة الفقيه لأبواب الخلاف شرطا لفقهه واجتهاده، ومن لا يعي وجوه الاختلاف لا يحق له أن يفتي، حسب شرطية الشاطبي (الفصل الثالث: الاجتهاد والاختلاف).

ج ـ واجبية الاجتهاد، وهذا موقف قد يبدو أنه متفق عليه، ولكن الواقعة الثقافية تقول غير ذلك، ويكفي أن نتذكر التبادلات اللفظية والسلوكية حينما يقع خلاف في مسألة فقهية، وقد جرى في مسألة الاختلاط أن أجازها بعض المشايخ وحرمها آخرون، وكان هذا مدعاة لامتحان حقوق الاجتهاد والاختلاف، غير أن لغة من مثل القول بردة من قال بالاختلاط ووجوب استتابته، وكذلك مسائل صارت حول الغناء الذي جاءت فتاوى من الغزالي والقرضاوي وسالم الثقفي بجوازه، ثم قال أحد الوعاظ الشباب بجوازه، فقامت قائمة الرفض له حتى قال بعضهم بعدم جواز الصلاة خلفه[20].

هذا ما يجعل شرطية الاجتهاد في مشروع الفقيه الفضائي واجبة الذكر ولا بد من التركيز عليها لحماية النظرية من مقولة سد الذرائع ومقولة الهزيمة الفكرية وتحقيق رغبات الأعداء، ومن هنا نص العودة على شرطية (عدم الإنكار على المجتهد في اجتهاده)[21]، احتراما لحقوق الاجتهاد والاختلاف وكون القول رأيا وليس حكما، كما جاء في

(20) انظر تفاصيل هذه الوقائع في الفصل السابق (حجب الفتوى).

(21) ولا يزالون مختلفين 76.

كلمة أبي حنيفة: كلامنا هذا رأي. ولقد وقفنا عليها في الفصل الثاني.

د ـ نظرية المقاصد، وهي مسألة يركز عليها العودة مثله مثل القرضاوي، وهي نظرية لا يستقيم شرط الاجتهاد وشرط الاختلاف إلا بها، وقد ذكرنا من قبل ما قاله القرضاوي من أن الاختلاف في المسائل الفقهية يصل إلى درجة تسع وتسعين بالمئة.

* * *

يأتي مفهوم الاختلاف بوصفه أوسع باب في الفقه وبوصفه أخطر باب أيضا لأنه هو الطريق إلى الوسطية أو إلى اللاوسطية، أي التكفير والفرقة والنفي، وستجد عقلا وسطيا متسامحا يؤمن بأن الرأي معنى بشري غير محصن من الخطأ، ويقابله عقل يعتقد أن الفقه تشريع رباني يسوقه الله على لسان هذا الفقيه حتى ليشعر أن ما يقوله هو قول الكتاب والسنة، ويخاف فعليا ونفسيا من وصف قوله بأنه رأي ويعتقد أن من أطلق هذه الصفة على الخطاب فكأنما هو مارق ينكر حق الله في التشريع، وسنكون هنا أمام طرفين حسب ثنائيات فكرية كالتالي:

أنا ـ أنا

أنا ـ أنت

أنا ـ هو

في الأولى ينظر الواحد إلى الآخر معتبرا الذات الأخرى صيغة للذات القائلة تتماهى معها وتتساق مع قولها، وهذه

حالة سيصف الطرفان كل لصاحبه بأنه من أهل الحق والثبات. ولا توجد ضمائر نحوية (وجودية من حيث انتفاء الإحالات هنا).

وفي الثانية سيأتي حوار يقوم على متكلم ومخاطب حيث يعي كل واحد من الطرفين الطرف الآخر وهما معا وجودان كاملان وسيمضي القول بينهما حسب نظرية الاتصال اللغوي بين مرسل ومرسل إليه ورسالة، وفي الوسط ستكون المرجعية الذهنية التي يصنعها السياق وتتضمن شفرات القول وتقوم على وسيلة اتصال صحيحة عمليا وعقليا[22].

أما في الثالثة فستكون الأنا مقابل الهو، حيث يجري تغييب الآخر عمدا وقصدا وتحويله إلى كائن هلامي ويجري تشخيص صفاته حسب شروط الذات بما إنها هي الحضور المطلق، وسيكون القول هنا حكما وليس رأيا.

تأتي الوسطية في التبادل الضمائري (أنا ـ أنت) حيث يتأسس الخطاب على الرأي وحق الاختلاف والاجتهاد، ويقابلها اللاوسطية حينما يصبح الآخر في ضمير الغائب، وسينقطع الاتصال في هذه الحالة بسبب تغييب المرسل إليه وحسم مصيره مع الخطاب ومنعه من الاستقبال التفاعلي، بينما ثنائية (أنا ـ أنا) هي ثنائية الاتباع والتقليد ولا وجود للتبادل الخطابي هنا إذ لم تتحقق شروط الاتصال بين ذات مرسلة وأخرى تستقبل.

---

(22) عن نظرية الاتصال ومرجعياته وتنويعاته، انظر كتابنا: النقد الثقافي، الفصل الثاني.

لنا أن نتصور عبر هذه اللعبة النحوية أن التمثل الوسطي يأتي عبر السمات الخطابية والتواصلية التالية:

أ ـ الإيمان المطلق بالاجتهاد ليس كممارسة ذاتية أو كصفة تمنحها الذات لنفسها، وإنما بالقول الحاسم في حق الآخرين في الاجتهاد، ولا يكفي أن تكون أنت مجتهدا لكي تصبح وسطيا ولكن من المبادئ القطعية هنا أن تؤمن باجتهادات الآخرين ولا تحاصرهم فيها.

ب ـ الإيمان المطلق بمعنى الاختلاف حتى ليفرح به ويعد سعة وراحة عقلية ونفسية وسببا للمحبة فيما بين المختلفين، وكلما اختلفوا معك وأدخلت آراءهم في خطابك بأمانة تامة في النقل وذكر الحقائق في ذلك فإنك تزيد من فرص منجاتك وسلامة ضميرك الثقافي حيث تضع الناس أمام خيارات تتيحها لهم ولا تحصرهم على رأيك بدعوى أنك قد اجتهدت ووصلت إلى قناعة بأن الحكم هو كذا وكذا، وهذا وهم ثقافي خطير في الإيمان بقطعية الذات وحصر الحق فيها والاغترار بقدراتها البشرية وكأنها قدرات الكمال الذي لا يأتيه نقص ولا يداخله الخطأ، وفي هذا تحميل للذمة أو ما تسميه الثقافة بالعقل أكبر مما هما مؤهلان له أو قادران عليه.

ج ـ الإيمان بالتغيير، ليس في تغيير الآخرين وإنما في تغيير الذات نفسها بما إنها ذات قاصرة في الأصل وسيفيدها ما تتعلمه من الآخرين (الذين هم هنا في ضمير الحضور التام)، وكذلك في تقبل الذات للمتغيرات الخمسة التي نص عليها ابن القيم: الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، ولقد ذكر ابن القيم ما يقارب من مئة مثال عن تغييرات للفتوى من فقهاء

مؤسسين (إعلام الموقعين 3/ 3) وذكر القرضاوي ما قام بتغييره هو من فتاويه، وجعل العودة نفسه وشكله وشكل برنامجه وطريقة تفكيره جعل ذلك كله مادة للتغيير بدأها من ذاته، ولم يخرج بدعوى تغيير غيره مع ثبوتية الذات وقطعيتها مما هو أمر لو فعله لأسقط فكرة الفقيه الفضائي ونسخ شرطية الوسطية ومفهوم بشرية الذات وكون الفقه ثقافة بشرية بما إن الأقوال الفقهية آراء وليست أحكاما مقدسة كما قال بذلك وجزم به الإمام أبو حنيفة[23].

د ـ لا يتم ذلك إلا بنزعة ثقافية متعالية تسمح للذات بأن تؤمن ببشريتها فتقبل النقد الذاتي والتحول الذاتي وترى أن الذات الناقدة لا تكون كذلك إلا إذا كانت منقودة أيضا، ولا يتحقق معنى الحديث الشريف في أن المؤمن مرآة أخيه إلا إذا فهمناه على أنه يعني أن المؤمن ليس مرآة نفسه، ومن أدرك ذلك قبل بالآخر والمختلف بما إنهما كاشفان ثقافيان ينعكس قولهما ونقدهما ليكون ذلك غسيلا للذات من متعلقات ذاتيتها واغترارها وتصورها لكمال غير موجود. وكلما أحس المرء بنقصه أو بخطئه زاده هذا تحفيزا لمزيد من التحقق الذاتي في تجاوز الذات وكسر حدود الانغلاق والتشبع العقلي والوجداني الحاصر للذات في حدود مغلقة، ومن ذلك يكون تجاوز الذات ناتجا عن تقبل الآخرين كنقاد للأنا وكمخالفين لها برأي أو آراء تحفز وتعين.

وينتهي ذلك كله بنظرية العدالة كما هي في مستخلصات

(23) نقلنا القول وناقشناه في الفصل الثاني.

المفسرين وكما هو معناها الديموقراطي حيث تعني الحرية والمساواة ـ كما نقلنا من قبل عن راولز ـ وهي ليست في إيمان الفرد بحريته ولكنها في إيمانه بحرية الآخرين وحقهم في أن يكونوا مساوين له في الرأي وفي الاجتهاد وفي اختلافهم عنه دون أن يجر أي من ذلك إلى تحويل الآخر من ضمير الأنت إلى ضمير الهو.

ولنا أن نتذكر هنا كلمة ابن حنبل حينما جاءه واش ينقل إليه تعريض أحد الفقهاء الأنداد به فرد ابن حنبل بالقول ذاك: «شيخ صالح قد بلي بي»[24].

ـ 4 ـ

حتمية التغيير

إذا وضعنا مقولة ابن القيم حول تغير الفتوى حسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد فإننا سندرك أن التغيير حتمي لأن الأزمنة متغيرة بالضرورة، ومثلها الأحوال التي تتبدل وتتقلب بلا هوادة، وتبعا لذلك سوف تتغير حاجات الناس وعوائدهم، وكل ذلك هو تحول ظرفي حتمي، وعليه سوف تتغير الفتوى حتميا وتأكيدا، ومن هنا سيأتي الاختلاف، اختلاف الأحوال واختلاف الأفهام، وعلامة ذلك ما صار في زمن الصحابة من تعدد في الرأي والتصور، والصحابة قوم عدول ـ حسب المتفق عليه بين عموم المسلمين ـ مما يعنى أن الاختلاف لا يطعن في عدلية أي من الأطراف، كما أن الصحابة

(24) نقلها العودة في كتابه: ولا يزالون مختلفين 62 بإحالة إلى تاريخ دمشق 55/ 58.

أنفسهم لم يعهد عنهم التشدد في مواقفهم من بعضهم البعض بسبب اختلافات الآراء الفقهية تحديدا، ولم تحدث فرقة إلا في المسائل السياسية دون الفقهية. وكذلك فإن خلافات السياسة لم تجنح بهم إلى التكفير وإن أشهرت الأسلحة.

وتبعا لهذا كله فإن الخطاب الديني كله سيعتمد كليا على قدرات الفقيه من حيث وعيه بشروط زمانه، ثم وعي من يأتي بعده ليدرك أن تغير الزمان يفرض معه مسؤولية إضافية في تجنب التقليد لآراء كانت لزمانها من رجال عاشوا شرط زمانهم، وعلى من لحق من بعدهم أن يسعه ما وسع سابقيه في الفهم والتصرف والتصور.

هذا معنى جوهري لحتمية التغير الذي سيكون بمثابة القيمة الأولى للوسطية، وإن كنا رأينا كثيرا أن الأفهام تميل في تشخيص الوسطية بأنها الموقف الوسط بين طرفين، أو ما يمكن أن نسميه بالطرفية كمقابل للوسطية، إلا أننا قد نجد معنى آخر إضافيا للوسطية بأنها توسط بين حقوق الدين من جهة وحاجات الناس من جهة أخرى، أي أن حتمية التغير الظرفي كما عند ابن القيم يقابله تغير في أمور الرؤية الدينية، وهنا ستمضي السنن الثقافية حسب معهودها من ميل فطري عند عموم الناس نحو الاحتكام إلى مصالحهم الخاصة وطلب غطاء معنوي وتبريري لها من أهل الإفتاء، وهنا تقع خطورة أن يجري سحب الدين حسب مبتغى الأهواء، وفي المقابل سنرى أن فئة ستقاوم هذه الميول فتحاول دفع الناس باتجاه التمسك بما هو من سالف الأقوال من باب التورع والتحوّط والتحصّن ضد نزعات النفوس، ولكنها في هذه الحال ستقسر الناس على

أن يعيشوا وفق نظام لا يمت لحاجات زمانهم، وسيجري إنكار تغير الأزمنة والأحوال والعوائد، مع أن التغير حاصل من دون استئذان ولا تريث، مما يجعل الدين يبدو خارج إطار الزمن وخارج إطار المستطاع البشري.

هنا تأتي الوسطية لتقوم واسطا وواصلا معرفيا وخلقيا بين حق الدين حسب مقاصد الشرع العليا وحاجات الناس بوصفها قيمة معنوية وحقا إنسانيا تتحقق معه طاعة العبد لربه على بصيرة ورضا.

ومن ذلك يكون مفهوم السلف مفهوما متحركا لأن الأفكار لها سلالة نسب مثلها مثل البشر، وكل فكرة لا بد أن أحدا ما قد قالها في زمن ما، وهذا نوع من أنواع السلفية بما إنها تاريخ للفكر ولسيرة البشر، وما من فتوى شرعية إلا ولها سلف صالح من نوع ما، والخطأ سيكون فينا لو تصورنا أن السلف الصالح هي مقولة واحدة تعني فئة واحدة ولها قول واحد، وسننكر هنا ما هو واقعي وحقيقي في أن التنوع والتعدد ومعهما الاختلاف والاجتهاد كانت كلها وصارت منذ أول يوم من بعد رحيل رسول الله عليه السلام إلى الرفيق الأعلى، وما فعلت الأزمنة من بعده إلا المزيد من هذه الخصائص البشرية الحتمية، وفي كل منها سلف، لهذا سلف ولهذا سلف، وفي كل منهم صلاح مثلما في كل منهم خلاف. ولكل فكرة أب سابق تركها لحفيد ما، لكي يأخذها ويوظفها لمصلحة العلاقة ما بين حق الدين وحاجة المؤمن في متغيراته الظرفية.

وما من مسلم إلا ويطمح لأن يكون صورة مثالية لرسوله الكريم، ولكن ما من مسلم لا في القديم ولا في الحديث

يمكن أن يقال إنه وصل إلى هذه المرتبة، ولكنه يصل إلى (بعض) ما عند نبيه، وكذلك فإنه ما من مسلم إلا وتجنح نفسه لتمثل صيغة السلفية الصالحة، ولكن لا أحد يصل إلا إلى (بعض) سمات منها، وما يصل إليه هذا يختلف عما يصل إليه ذاك، وهنا نعرف أن ما لدينا وما نتخاصم حوله ما هو إلا بعض من بعض، وبعض هذا غير بعض ذاك، وصواب هذا هو جزء من الصورة الكلية، ومثله صواب الآخر.

هذا أمر يمكن شرحه معرفيا ويمكن التآلف معه أخلاقيا، ولكن الواقعة الثقافية غير ذلك، وما يندب المرء إليه ذاته يجعله يشعر بالإثم أو لعله يتولى تأثيم الذات بناء على تصوره أن ما وصل إليه رأيه هو المنقذ من الضلال، وإيمانه بوجاهة رأيه يقوده إلى الإحساس بمسؤوليته الإنقاذية للبشر وهنا سيندفع لاستخدام كل الوسائل لتحقيق مهمته التبشيرية في ذلك. وهذا بالضبط هو ما يعيق أي مشروع للوسطية بمفهومها الذي طرحه كل من القرضاوي والعودة كمثال، وسنرى تبعا لذلك استخدام كلمة السلف الصالح لمنع أي حالة تغيير في الفتوى مع تصور فساد الزمان وليس تغيره وفساد الأحوال وطيش حاجات الناس ومروق العوائد، وسيجري تفسيرها على أنها خروج على الفطرة، مع أن وقوعها هو الشيء الفطري حقا، وستبدو مقولة (سد الذرائع) وكأنما هي إنكار لما هو من طبع المعاش البشري في التغير والتغيير، وكم ترددت عبارة الكتاب والسنة تحت معنى أن القائل على ثقة من مطابقته لهما، ومن عداه لا بد أن يكون مخالفا، مع أن الحقيقة هي أن المرء ككائن مفرد لا يمكنه أن يحيط إلا ببعض الكتاب

وببعض السنة، وهذا أقصى ما يبلغه البشر المفرد، وهنا تقع مشكلات إيهام الذات والوقوع في القطعية من جهة والإقصائية من جهة ثانية. ولو تذكرنا ما رواه الشاطبي عن مالك أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن خمس فقط وقال عن الباقي: لا أعلم[25]، فإننا سنكون أقدر على تصور كيف تكون الوسطية ومتى تكون ممكنة، حيث سنراها حالة معرفية وأخلاقية كنظام في أخلاق المعرفة، مما هي صفة لا يبلغها إلا القلة من الناس، وليست وصفا للعموم كما أنها ليست مذهبية قابلة لأن يكون لها أتباع ومريدون، ولا هي منهجية مسبوكة في كلمات، ولكنها حالة ثقافية وصورة ذهنية وذوق عقلي بصير وخلوق ومثالي، وهذه صفات تضيق دائرة الوسطية وتجعلها قيمة عليا لا تجدها كما تجد الطرفية (من الأطراف) التي لا تحتاج لأي شرط من هذه الشروط. والطرفية ليست حالة ثقافية ذوقية أو معرفية، وأقصد بالذوق المعرفي تلك الحالة التي يصل فيها المرء إلى نقد ذاته والتعرف على نفسه حق التعرف حتى ليعرف كم هي ناقصة وقاصرة وعاجزة، وكما ذكر أبو حامد الغزالي، فإن ميزة العقل هي في قدرته على اكتشاف عجزه (المنقذ من الضلال 153).

(25) انظر الفصل الثالث وفيه تفصيل موسع عن ذلك.

الفصل السادس

الاختلاف السالب (فقه الصورة)

ـ 1 ـ

الإسلام على باصات لندن

في شهر يوليو 2010 كنت أجلس على كرسي في الدور العلوي من باص لندني، وكنت أطل من نافذة الباص العالية لأرى العابرين وأقرأ نصوص الإعلانات والإشارات، وفجأة مر باص آخر بموازاة باصنا، ولمحت عليه إعلانا كبيرا مكتوبا بحروف كبيرة وبارزة، كان الإعلان لافتا وقد غطى جانبَيْ الباص يمينا ويسارا واحتل جسد الباص بأكمله، وجاءت كلمات الإعلان كالتالي:

Muslems for loyalty freedom and peace

Love for all

Hate for no one

مسلمون للولاء وللحرية وللسلام

الحب للجميع

ولا كراهية لأحد

لم تكن قراءتي لهذا الإعلان سهلة فقد احتجت كثيرا لأن أقف من على الكرسي وأتلفت كي أتابع الباص المجاور لباصنا وهو يسير بين السيارات وعند منعطف الإشارة، وحال بيني

وبينه عدد من الباصات الأخرى العابرة، وكل منها يحمل إعلانات متنوعة غير إعلاننا هذا، ولذا تعلقت بالمهمة، وتابعت الأمر حتى تمكنت من كامل النص، وانتصرت على حركة المرور وتقاطعاتها، وهكذا حصلت على وثيقة مهمة تساعدني في بحثي، وكنت وقتها أقضي وقتا في لندن ظاهره الإجازة وحقيقته البحث العلمي.

جاء هذا الإعلان على الباص معبرا لأنه نص متحرِّك. إنها شاشة بصرية تخاطب كل من يراها، تحاول الدخول إلى وجدانه، وهي أيضا صورة صيفية تدخل مع صيف لندن حيث تكتنز الذاكرة بأحداث التفجيرات في شهر يوليو الصيفي عام 2005، مثلما تتداخل مع ثقافة السياحة العربية في صيف لندن، وما تصنعه من صور ثقافية عنا وعن منزلتنا بين العالم.

جاء الإعلان متحركا وسريعا يعبر شوارع لندن يحمل كلمات:

الولاء/ الحرية/ السلام/ الحب/ الكراهية

هذه كلمات تحمل صورا ذهنية عميقة تتحكم في مقام المرء والمرأة المسلمين في الثقافة الإنجليزية اليوم، حول ولاء المهاجرين المسلمين للبلد الذي استضافهم، وحول إيمانهم بالحرية والسلام واعتمادهم للمحبة كعلاقة مع الآخر، ونبذهم للكراهية، وكما هو واضح فإن المرء لا يعلن عن تمسكه بهذه القيم إلا إذا كان متهما وبشدة بأنه ليس كذلك، وما تصرفت الجالية المسلمة في بريطانيا بهذا التصرف إلا بسبب ما تجده في الفضاء البصري والسمعي من تشويه عميق للإسلام والمسلمين، ولك أن تتصور لو أن طائفة أو فئة

ثقافية راحت تكتب على سيارات الأجرة العامة بأنهم قوم طيبون وخيرون... كم سيكون هذا كاشفا لمدى الألم وعمقه في تصورهم لحالهم.

هي هكذا حال ثقافتنا في شوارع أوروبا وحال سحنات وجوهنا ونغمات لغتنا عند الآخرين، وهذا أمر له تاريخ طويل ولم يكن حدثا صيفيا إرهابيا أو سياحيا فحسب، بل هو تاريخ تشويهي امتد على مدى ثمانية قرون، وقد يخمد حينا ولكن شيئا ما سيوقظه، إما تصرفات سياحية طائشة تشهدها شهور الصيف في لندن من عرب وعربيات لا يعلمون مقدار الضرر الذي تتركه تصرفاتهم على صورتنا في نظر الآخرين، وإما تفجير يقتل الناس في القطارات والباصات وتجري نسبة الحدث إلى الإسلام كدين وكثقافة وكبشر.

من هنا جاء الباص اللندني يحمل شهادة البراءة، وكم هي براءة صعبة المنال بسبب ما قد تشكل عبر القرون وتساعد أحداث اليوم على إمداد الصورة التاريخية بصور واقعية حية تعزز الاتهام وتقوي حجة من أراد براهين علينا وعلى ثقافتنا، وهذا هو الاختلاف السالب، كما سنعرضه في هذا الفصل.

ـ 2 ـ

الوسطية الاستشراقية

قبل نصف قرن وقف البروفيسور مونتجمري وات على منصة قاعة المحاضرات في جامعة أدنبره في اسكتلندا، ليقول:

«إن لدينا ـ نحن الأوربيين الغربيين ـ مسؤولية هي غاية في

الأهمية بما إننا نتجه اليوم إلى فكرة العالم الواحد، ألا وهي تصحيح التصورات الخاطئة عن الإسلام، وعلينا أن نعترف كامل الاعتراف بما ندين به للعرب والمسلمين من ديون ثقافية وحضارية»[1].

كان ذلك في عام 1961 ولم تكن أحداث سبتمبر ولا ثقافة الإرهاب من أي من الجانبين، وحديثه مبني على صورة الإسلام في أوربا في القرون الوسطى، وعلى وجه التحديد فيما بين القرنين الثاني عشر والرابع عشر، وهي الصورة التي تبنتها وأشاعتها دوائر ثقافية في تلك الفترة، ولقد حددها وات بأربع سمات حسب استقرائه لأدبيات القرن الثاني عشر وما تلاه وهي:

أ ـ الإسلام دين زائف، وهو تحريف متعمد للحقيقة.

ب ـ الإسلام هو دين العنف ودين السيف.

ج ـ الإسلام دين المتعة الذاتية وتعدد الزوجات والرغبات الجنسية.

د ـ رسول الإسلام عدو للمسيح، وهو صاحب بدعة مارقة على المعتقد الأصلي (المسيحية)[2].

وتبعا لذلك جاءت صفات بأن الإسلام شرير وبلغ الأمر حد استخدام كلمات شيطان وساحر وكافر للإحالة إلى الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام[3]، وجرى تحريف اسمه من محمد إلى ماهوند. وأن العرب يعبدون محمدا وليس الله.

---

(1) W. Montgomery Watt: The Influence of Islam On Medieval Europe 84.

(2) السابق 76.

(3) السابق 73.

واستمر الأمر على هذه الحال حتى جاء دانتي ليضع الرسول الكريم في ملحمته داخل جهنم (ص 79).

وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت دور التعليم الأوربية تضم بين أساتذتها بعض المتخصصين في تعليم اللغة العربية، في سالامنكا وفي بولون وأكسفورد وباريس وروما، ولكن وات يروي قصة صارت عام 1532 حيث جاء رجل إلى سالامنكا يسأل عن تعليم العربية فرد عليه معلم إسباني مشهور حينها قائلا: ما الذي يعنيك من هذه اللغة البربرية... العربية..!!، يكفيك أن تتعلم اللاتينية والإغريقية، وواصل القول له: حينما كنت شابا كنت غبيا مثلك وتعلمت العبرية والعربية، لكنني تخليت عن هاتين اللغتين منذ مدة وركزت اهتمامي بالإغريقية، وهذا ما أنصحك به - ص 80 -.

ظلت الرغبة النفسية في تشويه صورة الإسلام تنمو بشدة منذ القرن الثاني عشر حتى الرابع عشر، وأعطت نتائجها السلبية حيث استقرت بعد ذلك كحقائق ولم تعد مجرد دعاوى نخبوية.

يرجع مونتجمري وات السبب في نشوء هذا الحس السلبي ضد العرب والإسلام إلى عامل سيكولوجي، وهو ناتج في أصله عن إحساس عميق بالنقص أمام العرب، حيث كان العرب متقدمين علميا وحضاريا في مقابل تخلف أوروبا، وكان الحس التعويضي يأخذ بالتشكل عبر الإيحاء للذات الأوربية بأن العرب أقوياء ماديا وأوروبا ضعيفة ماديا ولكنها أقوى منهم روحيا ولذا لزم التقليل من شأن دين العرب وتشويهه، وصارت هذه المعادلة عندهم وفي إقناعهم لأنفسهم معادلة روحية وليست مادية، وهنا صار الأوربيون في عصرهم

الوسيط يقولون بتفوق روحي وديني على العرب، كتعويض عن نقصهم المادي، وهذا منحهم قوة معنوية في تعويض نقصهم، وجرى وصف العرب بالظلام وأوربا بالنور تحت ذلك الافتراض، وصار الإسلام تبعا لذلك هو الصورة السلبية لكل ما تكرهه النفس من سلوكها وسلوك فريقها.

ولكن مونتجمري وات لم يغفل عن حقيقة تحليلية ذكية، وهي أن مثقفي القرون الوسطى كانوا يلصقون ما في ثقافتهم من عيوب على العرب، وفي أوروبا كان الشبق الجنسي على الرغم من التسامي الكنسي لمصلحة العزوبية وقتل الشهوة في النفس، ولكن هذا التسامي شيء والسلوك العام شيء آخر، كما أن ثقافة المجتمع حينها هي ثقافة العنف وحب السيطرة، وكل هذه صفات كانوا يطلقونها على العرب بينما هي في الأوربيين (ص 82 ـ 83). ولتعزيز دعواه هذه يشير إلى قراءة تحليلية لفكر جون ويكلف، وهو واحد من الأسماء الفعالة في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، حيث يلاحظ أن الخصائص الأساسية المدّعاة ضد الإسلام هي نفسها خصائص أساسية لدى الكنيسة في زمنه، وكانت الكنيسة حينها تتسم بالرغبة بالسلطة والتفرد، وتتخذ العنف طريقا إلى ذلك، مع رغبة عميقة في الاستحواذ والتملك، حتى لتميل إلى إعلاء إرادتها فوق إرادة الله، وهذا ما يرى جون ويكلف أنها صفات كان معاصروه ينسبونها للإسلام في حين إنهم ليسوا أنقياء منها ـ ص 84 ـ.

هذا يعزز عند وات المعنى الذي يركز عليه في أن صناعة الصورة عبر تشويه الخصم والإعلاء من الذات هي أمر ناتج عن صراع بين القوى تحاول القوة المغلوبة أن تنتصر لنفسها بأن تشوه

صورة العدو، وإن سلمت له بالتفوق العسكري والمادي فإنها ستجنح لخلق بديل معنوي يعوّضها عن نقصها ويحصّنها داخليا.

هذا أمر يحدث في كل الثقافات وفي كل الظروف، غير أن أثر ما حدث في أوروبا حينها استمر ليأخذ مكانا راسخا في النسق الثقافي في العلاقة بين الطرفين، وتأتي أحداث تعززه وتوقظه من رقاده كلما كاد يخمد، ولقد كان الحادي عشر من سبتمبر 2001 أحد المنبهات النسقية، ولم يكن أصل المشكل في صورة الإسلام في الثقافة الغربية ولا سببها ولكن الحدث نفسه ناتج ثقافي عن معنى قديم مترسخ عند الطرفين في صورة كل واحد منهما لدى الآخر، وهذا ما سنقف عنده وقفات متواصلة في هذا الفصل. ولكني أشير هنا إلى البروفيسور مونتجمري وات، بما إنه مفكر يمثل الوسطية الفكرية، ويتسم بالموضوعية والإنصاف في الرأي، حتى لقد أوقعه إنصافه الثقافي في تصنيفات شتى وجرى القول بأنه مسلم ولم يعد مسيحيا، ورد هو على هذا الحكم في مقدمة أحد كتبه قائلا: إن كان الإسلام هو الاستسلام لله ـ كما هو المعنى اللغوي الأولي للكلمة ـ فأنا مسلم حسب هذا المعنى بتسليمي الأمر كله لله. أما الإسلام كدين محدد الأصول فهذا أمر آخر، وأكد عند هذا أنه مسيحي ولم يتخل عن دينه ولا عن قناعته المعتقدية.

هو مستشرق وسطي منصف وموضوعي، وشرح ما حدث في القرون الوسطى من مسعى لتشويه صورة الإسلام وربطه بالشر والشيطان والعنف، وهذه كما نرى هي نفسها الصفات التي تتردد إعلاميا اليوم كثقافة للعصر كما كانت كذلك منذ أوروبا القرن الثاني عشر.

ـ 3 ـ

الطرفية الاستشراقية

يظل وصف الاستشراق هو ما يصدق على الخطاب الثقافي والإعلامي الأمريكي والأوربي اليوم من حيث صورة الإنسان المسلم كما يصنعها هذا الخطاب وكما تصدقها الجماهير المستقبلة لهذا الخطاب. وإن كانت عقدة النقص الأوربية أمام ثقافتنا قد تلاشت ولم تعد قائمة كسبب لتشويه صورة المسلم كما كانت الحال في القرن الثاني عشر وما بعده، إلا أن التشويه ظل مستمرا وهو تشويه يتوسل بكل الفرص لكي يمارس مواقفه التاريخية ضد الإسلام والمسلمين في كل أمر يمت لهذا الدين بصلة، حتى مجرد لون البشرة صار مادة مغرية للتعبير عن الصورة المشوهة للإسلام، وقد تعرض أشخاص ليسوا مسلمين لضرر شخصي مباشر لمجرد أن هيئتهم الخارجية توحي بصلتهم بالثقافة الإسلامية، ولقد تم قتل رجل سيخي في أحد شوارع أمريكا لأن عمامته ولحيته أغرتا بالاعتداء عليه تشفيا لأحداث سبتمبر، وحدث في مطار هيثرو بلندن أن تم حجز شاب أسود وأهين وفتش وأهدرت كرامته، وحينما أخذ أمره إلى المحكمة تفاجأ القضاة أن البوليس السري رفض ذكر أسباب تلك المعاملة غير الإنسانية لذلك الشاب بدعوى عدم رغبة البوليس بتعريض معلوماته للانكشاف، وحكمت المحكمة لمصلحة الشاب، ومرت القضية من دون أن يعرف أحد لماذا حدثت غير أنك ستعرف بالاستنتاج أن الحدث صار كأحد تداعيات

سبتمبر[4]، مع أن الشاب لم يكن مسلما، ولا يمت للمسلمين إلا بشبه في بشرته يوحي بصلة لا وجود لها.

ولقد يسهل علينا أن ننسب الحدث لسبتمبر ونقف، وكأننا قد كشفنا الغطاء عن السر، ولكن الأمر ليس كذلك لأن التشويه كما رأينا من عرضنا لتحليل مونتجمري وات قد ابتدأ منذ القرن الثاني عشر، وليس من سبتمبر 2001.

وقبل حادثة الشاب الأسود، وقعت حوادث كثيرة، منها حادثة لفتاة على سحنة وجهها لمحات قد توحي بأنها عربية، وهي شابة مسيحية أمريكية من أصل عربي مهاجر من جيل سابق، وكانت في المطار نفسه، حيث أوقفت لساعات وتم التدقيق بكل تفاصيلها وتاريخها ونواياها، وقد حدث هذا عام 1991 (قبل الحادي عشر من سبتمبر بعشر سنوات)، والتي تعرّضت لهذه الحادثة هي الشاعرة ألماز أبي نادر[5].

هي قصة متصلة الحلقات ولقد بلغ أثرها مبلغا حساسا جدا عبر الصورة التلفزيونية والسينمائية، وفي قصة معبرة صارت لأحد زملائنا السعوديين أثناء بعثتنا الدراسية في بريطانيا في مطلع سبعينات القرن الماضي، حين سمع ابنه يتكلم ويقول: إنني لا أحب الجيرمانز ولا الأرابيانز، وكم تهول الأب حين سمع هذه الجمل تصدر من طفل صغير، وحينما قال له أبوه ياولدي نحن الإرابيانز، رد الولد بالإنكار وقال نحن عرب

(4) نشرت القصة في الصحف الإنجليزية، انظر: THE DAILY TELEGRAPH 14/8/2008.

(5) روت الشاعرة القصة بنفسها في لقاء جمعنا معها في ضيافة السفارة الأمريكية في الرياض في منتصف مايو 1991.

ولسنا إرابيانز، ثم مضى يذكر شرور هؤلاء ووسخهم ووحشيتهم، وقال إنه عرف عنهم من أفلام الكرتون التي يشاهدها في التلفاز، مثلهم مثل الجيرمانز الذين تكوَّنت ذهنيته على تصور مساوئهم، فجمع العرقين معا.

هذه صورة تشكلت في ذهن صبي عربي أدمن التلفزيون البريطاني وتشرَّب منه ثقافة تبدأ مع كل طفل بريطاني في صغره ثم تتعزز مع الوقائع الإعلامية (والسياحية أيضا ـ كما سنرى بعد قليل).

تأتي الوقائع وتخترق المنطق وتعيد تشكيل العلل، وتبدو وكأن أمرا حديثا وقع ونتج عنه نتائج تبررها الأسباب، وهذا ما يتبدى ظاهريا لحادثة سبتمبر، ولقد وقف باراك أوباما خطيبا في عام 2010 متذكرا أحداث 2001 في نفس اليوم والشهر من الحدث، وراح يقول بصوت بليغ وبممارسة لغوية رنانة: لقد هاجمونا بسبب قيمنا، إنهم يريدون ضرب قيمنا[6].

تعود فكرة التفوق القيمي كما كانت في القرن الثاني عشر، وكانت حينها مدعاة لتعويض النقص أمام الثقافة الإسلامية، ولكنها عند أوباما لم تعد لتعويض النقص، وإنما لتبرير القوة الضاربة وإعطائها مبررا حضاريا لتظهر المعتدي في صورة الضحية وصورة المدافع عن القيم، في مقابل أن الآخر عدو لهذه القيم ويفعل فعلته من باب إرادة الشر وليس لأيّ سبب سياسي أو صراعي. ولا يختلف أوباما هنا عن جورج دبليو

---

(6) جاءت الكلمة مباشرة على الهواء على محطة CNN في الحادي عشر من سبتمبر 2010.

بوش حينما طرح سؤاله الشهير بعد سبتمبر وصدح بالاستنكار: لماذا يكرهوننا....!!.

تحولت الكراهية الثقافية كما تأسست في القرون الوسطى لتكون كراهية سياسية ولكنها تستند إلى سند ثقافي وعقدي، حيث يربط الخطاب السياسي هذه الكراهية، التي يعتبر أنها تصدر من المسلم وهو يمارس كراهيته للغرب من باب التطوع الذاتي باعتباره كرهاً لقيم الحرية والديموقراطية وقيم الرخاء المادي والمعاشي، ولا شيء غير ذلك، وهنا تتعزز لعنة التشويه المتضافر ما بين صورة إعلامية داومت الضخ والحضور، وأخرى سياسية يغذيها الخطاب الرسمي.

نساعد نحن على ذلك بمنحهم مبررات كافية تعينهم على تحويل أخطائنا لتكون بمثابة الخصائص الذاتية في ثقافتنا، وسنرى بعضا من هذه الأخطاء في المبحث اللاحق لهذا المبحث.

لقد أسهمت حادثة الحادي عشر من سبتمبر في منح الكارهين سببا عمليا لكراهيتهم وأعطتهم البرهان على أن كرههم لنا هو ناتج عن حقيقة فينا وليس عن تعنت منهم ولا عن عنصرية واستعلاء استشراقي وإمبريالي متغطرس، وقدم الحدث فرصة لهم ليقولوا إننا نكرهم لأننا لا نملك قيمهم في الحرية والمساواة، ولأننا عاجزون عن تحقيق الحضارة ونقل التكنولوجيا، ولذا صرنا أعداء للنجاح وأعداء للحضارة، وتمت الحبكة الدرامية بإتقان نحن (أو بعضنا) ساعدنا على صنعه، وتلك كانت هدية تاريخية لكل الكارهين والعنصريين لكي يظهروا في مظهر الطاهرين والمتفوقين أمام قوم ناقصين وعاجزين وبالتالي متوحشين وأشرار.

ـ 4 ـ

السياحة كصيغة للتشويه

وقعت تفجيرات لندن في السابع من الشهر السابع عام 2005، وهو شهر يعد القمة في الحضور السياحي العربي في شوارع لندن وأسواقها، وفي ذلك التاريخ نشرت الصحف اللندنية تقريرا عن زيادة نسبة الكراهية ضد المسلمين وصلت إلى ستمئة بالمئة، وحدثت حوادث ضرب وبصق وشتم في الشوارع والأسواق لأعداد من الناس بما إن هيئتهم تنم عن أنهم عرب أو مسلمون، وجرى تحطيم واجهات آلاف المساجد والدكاكين الشرقية في كافة مدن بريطانيا، ولقد كان صيفاً ساخناً فعلا على كل عربي مرت أقدامه على أرصفة لندن في تلك الأيام، ولقد عم الرعب حتى لدى العرب أنفسهم في كل مرة يضطر المرء أو المرأة إلى ركوب حافلة أو قطار الأنفاق، وصارت صورة أي فتى أسمر الوجه يحمل على ظهره حقيبة رياضية ويدرج إلى الباص أو القطار مثار رعب وتوجس للكل. لقد كان صيفا ساخنا وحارا على ثقافتنا وعلى صورتنا بكل المقاييس والصور.

والحق أننا نحن العرب على موعد سنوي كل صيف مع مشروع ثقافي متصل الحلقات، يقوم على تشويه الذات الثقافية لذاتها، وكأننا قد عقدنا عهدا بأن نمنح العالم ذخيرة تساعدهم على تصديق صيغتهم المتوارثة عنا بأننا قوم متوحشون، وهذه مادة تتغذى عليها صحف لندن كل صيف بما تجده من قصص السواح العرب في شوارع لندن.

تبدأ الدراما السياحية عبر قلب المعنى الأولي لها إذ يتحول الرجل العربي وتتحول المرأة العربية إلى مادة تسويقية، وبدلا من كونهما سائحَيْن أصبحا متسوقَيْن، وتم تعميم هذه الصورة عن عرب الصيف في لندن، وشاعت الفكرة إعلاميا حتى صارت الصحف تنشر أخبارا موسمية ترصد صيغ الاستقبال التجاري للموسم ولمهرجان التسوق العربي، حيث تمدد المحلات التجارية مواعيد عملها المسائي كون العرب يتأخرون في الاستيقاظ ولا يروق لهم إلا التبضع في أواخر النهار، كما تزيد المحلات من مقتنياتها في الملابس والموضات وتكدس المعروض منها، وتضع كتابات باللغة العربية تشير إلى مواقع التسوق، مثلما توظف فتيات يتكلمن العربية من أجل تلطيف الأجواء لزبائن الصيف، ولا يخيِّب العرب آمال تجار لندن إذ يبذلون المال بسخاء وبأريحية مطلقة حتى لا يفكرون بالسعر ولا ينتظرون رد الباقي من الحساب، وربما نفحوا البائعة إكرامية سخية على غير ما هو معتاد في ثقافة البيع والشراء في لندن، ويشيع أن ترى طابورا من الخدم والحمالين يسيرون خلف السيدة العربية حيث تقف سيارات التحميل خارج المحل، وكل هذه صورة سينمائية يومية تشهدها أيام الصيف وعيون العابرين، وتنتظرها عدادات المحاسبة على رأس كل ممر في المتجر.

ويأتي مع هذا ومن فوقه اللباس العربي النسائي والرجالي، وهو مظهر ثقافي ولا شك، ويدل أول ما يدل على ثقة المرأة أو المرء بثقافته ومنزلة نفسه أمام ناظريه، ولكن المشكلة تقع حينما يجري تعريض هذا اللباس للتشويه من اللابس واللابسة نفسيهما.

وسنقول إن اللباس علامة ثقافية وهوية إنسانية تكشف عن

موقع الإنسان عند نفسه وفي تواصله الاجتماعي والبيئي، ولكن للِّباس حقا على اللابس، وفرق أن تلبس العقال والثوب في شوارع الخليج، أو أن تلبسه في شوارع لندن، حيث تكون في بلدك شخصا عادياً مثله مثل غيره ولا يتميز عبر لباسه ولا عبر سلوكه، وكل ما يصدر عنه هو في نظر الآخرين تصرف شخصي تتحمل الذات المفردة مغبته ولا ينسحب ذلك سوى على الذات المفردة ولن يكون وشما ثقافيا عاما، ولو بصق رجل في شارع لقال عنه الناس إنه رجل قليل الأدب، أما أن يبصق رجل يلبس الثوب والعقال في شوارع لندن فهو هنا ليس رجلا مقززا ولكنه ثقافة مقززة. وفي لندن يكون الشخص هو الثقافة وليس الفرد المعين، ومن لا يعطي اللباس حقه في هذه الحالة تكون جنايته جناية على العرق الثقافي كله وعلى تاريخ هذا الملبس وتاريخ أهله وصورتهم الكلية.

هذا أمر يحدث حينما يمارس المرء حقه الطبيعي في أن يلبس ما يشاء، غير أن هذا الخيار يصبح خيارا رمزيا يحيل إلى الذاكرة الثقافية لهذا اللباس وهو يحمل صورة تاريخه وأهله، ولا يمثل نفسه، ولقد جرى عبر ذلك تشويه لا حصر له لصورة الإنسان العربي بسبب هذا اللباس الذي هو حامل رمزي، في نفس الوقت الذي هو خيار ذاتي، وعبر هذين المعنيين تقف شخصية الأمة بكامل أبعادها، وكل تصرف خاطئ سوف يسجل في سجل التصور الذهني عن تلك الرمزية وسيعزز فكرة التوحش بما إن التصرف الخطأ هو تشويه يعطي برهنة على المخزون التشويهي السابق ويؤكده بدليل يومي وعملي.

هذه حادثة صيفية لا تكل عن التكرر والتواتر حتى صارت

موعدا سنويا لحفلة التشويه المصحوب بالتسوق الاعتباطي والتبرج الاستعراضي وكشف محافظ الفلوس وبطاقات الائتمان والصرافات الذهبية، مع تزيين الجسد بالمجوهرات اللماعة والحرير البراق والعطور التي تكتسح عطفات الشوارع وتعج بها الممرات حتى لتكون إعلانا أوليا ومبكرا عن موكب الفلوس والذهب مع سحب ذيل العباءة والثوب أمتارا خلف الماشية المتسكعة والماشي الوجل.

إنها فرجة في مهرجان صناعة الصورة وفي مهرجان التشويه الذاتي لكل ما في الذات من قيم هي في أصلها ذات وجاهة ثقافية ولكنها مع سوء التمثيل تصبح معرضا لمسخ الذات الحضارية وتحويلها إلى نكتة عالمية.

في صيف 2010 ضجت صحف لندن بالأخبار المخجلة حقا عن سيارات فارهة من أثمن سيارات العالم ذات الأسعار الخيالية، وتحمل هذا السيارات لوحات عربية بأرقام عربية مع أسماء بلدانها بلغة عربية مبينة وبجانبها حروف إنجليزية تؤكد اسم الهوية، وتقول لناظرها هاأنذا أفعل ما يحلو لي وافعلوا أنتم ما يحلو لكم، هي سيارات يقودها أثرياء عرب في سن الشباب، ومتعتهم استعراض أنفسهم وسياراتهم عبر القيادة بصخب بالغ في شوارع لندن الضيقة والمكتظة، ويزيدون في سرعة سياراتهم فوق السرعة المقررة، وينطلقون برعب بين السيارات والمشاة، ولا يتورعون عن رفع أبواق سياراتهم والتباري فيما بينهم أيهم أسرع وأيهم يشق الدرب ويقطع الطريق، حتى لقد صارت حوادث تهشمت فيها سيارات كانت واقفة على جوانب الطرق وأخرى كانت تعبر بهدوء ونظام وباغتتها سيارة تحمل حروفا

عربية وجاءت على خبرها، وكل ذلك تسلية ومتعة لندنية صيفية، يقتنصها فتى عربي توعد صحبه عبر الإنترنت بلقاء لندني يسابقهم فيه ويعرض عليهم سرعة سيارته ومهاراته الخارقة في تحدي هدوء الإنجليز وكسر رتابتهم، والفاتورة ستكون على صورة الكائن العربي الذي سيظل متوحشا، كما تصر هذه الحركات على تأكيده كل صيف(7).

يتطلع تجار لندن لأموال هؤلاء الضيوف الأسخياء ولكن ساكني شقق لندن يرفعون شكاوى رسمية إلى عمدة لندن ـ كما نشرت الصحف ـ ضد العرب المزعجين في الليالي حتى ليؤثرون على نوم الناس وراحتهم ويعرضوّنهم لظروف صعبة مع عملهم في الغد بعد مضي ليلة مؤرقة ومزعجة لهم، والنهاية هي إطلاق الأوصاف على العرب وثقافة العرب وتاريخ العرب. وكأن الأموات من كتاب القرن الثاني عشر يخرجون من أجداثهم ليقولوا عن مقارنات معنوية وروحية تزعم التسامي لقوم والضعة لقوم، وسيكون من يتمثل رمزية أمته ويحمل رقمها وحروفها ويلبس عقالها وعباءتها هو من يرسم صورة المتوحش العربي، ويخلص في رسمه لهذه الصورة ويصر على تكرارها وتذكير العالم بها، بدرجة من الإخلاص لا نظير لها، ولا تصل إليه أي درجة في العمل وفي الإحسان وفي حسن التصرف وحسن التمثيل.

هذه وليمة دسمة للإعلام يتغذى عليها الإعلام العربي

(7) وردت هذه الأخبار في صحف لندن، أنظر الجارديان والاندبندنت والديلي تلغراف، في الأيام 1 و8 و7 و15 أغسطس 2010، وانظر الحياة 12 و15/ 8/ 2010.

المهاجر والمحلي مثلما تتشفى بها صحف بريطانيا وتتخذها مادة يومية معتادة وتلقائية ومسلّما بها كحقيقة ذاتية الثبوت عن العربي وعن ثقافة هذا العربي.

لا شك أن العباءة النسائية السوداء جميلة ومطرزة ولافتة فعلا ولقد تفننت الخياطات بعمل أشكال فنية فيها ذوق ورقي في التشكيل والتلوين والتخطيط، وهو منظر لفت أعين نساء كثيرات من الإنجليزيات، وهذا خبر طيب لثقافتنا، غير أن ثمن هذه النعمة باهظ جدا، وحالة واحدة من سوء التصرف تفتح كتاب التاريخ على كل صفحاته، ولن يَسْلَمَ أحد من شرر نار الكلمات ولا الصور المخزونة في النفوس حيث يجري استدعاؤها بكل تحفيز وتشفٍ ويزول كل ما هو جميل وفني، ليحل محله كل ما هو قبيح وعنصري وتشويهي. والمال وسيط ثقافي ولا شك، والثراء نعمة وفرحة، ولكن الثقافة أيضا سلاح ذو حدود متعددة، ومعظمها قاتل وسام، ويظهر ذلك في كل حالة سوء استخدام للرمز الثقافي، وهذا ما يجري في صيف لندن ـ وفي غيرها من عواصم أوروبا ـ حيث الكثافة السكانية وضيق المكان وحصريته حتى لتظهر أي حركة مهما صغرت وستبدو لكل العيون الناظرة بوصفها صفحة من كتاب الدراما الثقافية المتصلة والمتسلسلة على مدى الأزمنة.

لقد صار الإسلام والعرب ثيمة مركزية ويومية في كل صفحات الكتاب الإعلامي وكتاب الصورة على الشاشة وفي الشارع وفي النت وفي الخطاب السياسي والترويجي وفي دوائر البحث ومراكزه، ويقوم الشارع بدور مركزي في تقديم النماذج وتأكيد المقولات.

ـ 5 ـ

نقض الهوية

للمسلمين سجل ليس بالقصير في الهجرة نحو الغرب، ولقد مرت حال المهاجرين في أطوار متنوعة حيث كانت الهجرات الأولى هادئة ومسالمة حسب ظروف المهاجرين وحاجتهم المادية وحيادية السؤال الثقافي عندهم، وكانوا يعيشون بهدوء مراعين مصالحهم الخاصة التي تكاد تكون يومية وظرفية، ويكفي الواحد منهم أن يأمن على نفسه ويحصل على قوته، ويحامي على أطفاله من خطر الضياع والإغراء المدني غير الديني. والتحصن الذاتي هو العنوان الأهم في هذه المرحلة، ويغلب عليهم أنهم عمال ومتوسطو الحال مثلما هم متوسطو التعليم أو هم شبه أميين، ولم تكن قضاياهم كبيرة، وكم يفرحون لو تهيأ لهم مكان يصلّون فيه الجمعة والأعياد، ولا شيء أبلغ من هذا عندهم.

ثم تلاهم جيل ثان من أبنائهم، أو من موجة أخرى من الهجرات، وهذه فئة بشرية تعي نفسها ثقافيا مثل وعيها السياسي، وكما هي مدركة لظرفها وتعي احتياجاتها المادية، فإنها أيضا تعي احتياجاتها المعنوية وهذه مرحلة تعلم وتثقف مثلما هي مرحلة معاش.

أما التغير الأهم فكان مع الجيل الثالث، جيل الفتية والفتيات الذي ولد في أوروبا ودرس مع الجيل الأوروبي الشاب مثله وتشرب اللغة والثقافة ووعى أسئلة حقوق التعبير وحقوق الإنسان وحقوق التمثيل ومعاني الديموقراطية، وتضافر

هذا مع زمن عصر الصورة وثقافة (ما بعد الحداثة) حيث الفسيفساء الاجتماعية، أو قوس المطر متعدد الألوان، وهي مرحلة انفجار الهويات وظهور الهوامش، مقابل اهتزاز المتن واهتزاز مقولات الحداثة حول النموذج الثقافي الكلي متمثلا بالعقلانية الغربية والعلمانية وحضارة الرجل الأبيض (رجل + أبيض) ذاك الزمن الذي قام فيه المجاز الثقافي على صورة (جوزة الهند) حيث الشكل الخارجي أسمر بينما الداخل أبيض، وهو النموذج الذي روجت له الحداثة كمعنى ثقافي يتمثله المهاجر وغير الأوربي لكي يكون أوروبيا وحداثيا مثل ظرفه الذي هو فيه[8]. تلك كانت مرحة الحداثة وهي المرحلة التي تكسرت وعودها حيث عجزت عن تحقيق مثلها العليا وجاء مزيد من الفقر ومزيد من الأمراض ومزيد من مخاطر الحروب ووسائل الدمار الشامل وخراب البيئة وتهديدات الوجود البشري معاشيا وأمنيا[9]. وكانت الصورة بثقافتها وخلقها لعالم الشاشة المباشرة مع الفتح الفضائي الحر مساعدا قويا كوسيلة لبعث الهويات الساكنة وتسخينها من بعد هدوء.

هذا تغير نوعي من داخل الذات المهاجرة حيث صارت تسأل عن مبررات الاندماج ومشروعيته خاصة إذا اقتضى طمس الحقوق الذاتية للفرد ودفع المرء أو المرأة لأن يكونا جوزة هند بلون أسمر ومكنون أبيض، وتكون حقيقتها بيضاء على

---

(8) نا قشت موضع الهوية ومجازاتها بتوسع في كتابي: القبيلة والقبائلية، الفصل الأول، المركز الثقافي العربي/ بيروت 2008.

(9) عن انكسارات الحداثة وظهور ما بعد الحداثة انظر كتابي: النقد الثقافي، الفصل الأول، المركز الثقافي العربي/ بيروت 2000.

عكس مكونها الطبيعي في اللون والتجسيد، وهنا تحضر الصيغة الثقافية التي سميناها في المقدمة صيغة (فقه الصورة)، ويكون السؤال عن أي صورة يريدها الإنسان لنفسه، هنا جاء (الحجاب) مثلا ليكون هوية وصيغة إشهارية عن الذات المختلفة والمتماهية مع اختلافها بما هو تميز وتعبير عن الذات وتاريخها الوجودي والوجداني. وكثرت مع هذا المساجد حتى بلغت العشرات في لندن وحدها، وشهد الشارع بوصفه شاشة متحركة وحيّة، شهد صورة الجيل الجديد وهو يشهر إسلامه عبر جسده وعبر حركته وتحركه اليومي. هذا هو فقه الصورة حينما يتخذ الشكل والحركة كعلامتين للتعريف والبوح كما تكون اللغة بأفصح وأظهر صيغها.

ولكن هذا لن يمر بسلام، ومهما قلنا عن مرحلة ما بعد الحداثة أنها منجز فلسفي أوروبي (فرنسي في البداية ثم عم وتعمم)، ومهما قلنا عن التعدد الثقافي وهو أيضا مقولة أوروبية كفكر وكممارسة، إلا أن النسق كما صرنا نعي لا يمكنه الاستسلام والتسليم من دون مقاومة.

وهذا ما صار فعلا، ولنا أن نبدأ بمثال من أنجيلا ميركل في ألمانيا حيث ظهرت على وسائل الإعلام لتقول بصريح العبارة إن على الألمان أن يتدربوا على رؤية المساجد كحقيقة بصرية في شوارع ألمانيا، ولكنها بعد أسبوعين من هذا راحت تخطب في مؤتمر انتخابي لحزبها فتقول بنقيض ذلك، وتظهر تبرّما من التعدد الثقافي وتراه مسؤولا عن عدم الاندماج بين الجاليات المسلمة والحياة الغربية، ثم تعلن أنها طلبت شفاعة رئيس الجمهورية التركية، عبد الله غل، بأن يساعدها في التأثير على

الأتراك في ألمانيا لكي يأخذوا بشروط الاندماج[10].

هذا تناقض تفرضه حالة التنازع النسقي، بين ذات تريد وتعي الشرط المتغير، وأخرى تتحصن ضد التغير وتخاف منه، وميركل صادقة مع نفسها في كلتا الحالتين، وهي لا تمارس تناقضا خاصا بها، ولكنه أمر يمسّ الثقافة كلها، بين تسليم بما هو حادث فعلا وحدوثه قسري وليس مخططا له، وبين مخاوف مفهومة من مغبات هذا الانقلاب الثقافي الذي لا تعلم عواقبه.

هو صراع بين الأبيض والملوَّن، من حيث حال الأوربيين، مثلما هو صراع بين مجازين ثقافيين: جوزة الهند، وقوس المطر، والكل يعي بشرطية التعدد الثقافي، ولكن الكل يتحرك ضد الآخر. وإذا كان في فرنسا ما لا يزيد على ألفي امرأة تغطي وجهها بالنقاب، فإن هذا سيبدو وكأنه تقويض لفرنسا وللعلمانية، وهنا تتحصن العلمانية وتبالغ في تخويف نفسها من هذا العدد الذي لا يساوي شيئا في أي حساب، وسوف تصدر قانونا بصيانة العلمانية، وستمنع الحجاب وتحاصر الهويات وتعلن (عقيدة) الاندماج كشرط للقبول في فرنسا حتى ليبلغ عدد المقترعين في البرلمان ضد قانون منع النقاب صوتا واحدا لا غير وكأن صاحبه قد تخلى عن غيرته الوطنية ولم يجار الإجماع الوطني في الخوف من امرأة تمارس حقها في الاختيار.

هذا يكشف أن القضية هي قضية نسقية، لأنها ليست قضية

---

(10) ورد ذلك في تغطية للقناة الألمانية (ويتشه فيله ـ DW). وانظر جريدة الحياة 18/9/2010.

النخب ولا قضية الساسة ولا قضية قادة الرأي، ولكنها أخطر من ذلك بكثير، واستفتاء سويسرا حول المآذن يكشف عن ذلك حيث وقفت الحكومة بكل ثقلها ضد منع المآذن ولكن الصوت الشعبي العام جاء بأغلبه ـ إن لم يكن كاسحا ـ ليمنع هذه الصورة من الظهور في الفضاء الثقافي السويسري، ولم تعد المئذنة مجرد برج معماري له جماليته الخاصة، وإنما صارت إعلانا يوميا عن صورة المختلف ثقافيا وعرقيا ودينيا، وهذا طرف من قوس المطر لا بد من حذفه من الصورة. ومثل ذلك تصاعدت نسب التصويت لرجل شبه معتوه في هولندا، وهو ليس بصاحب مشروع سياسي ولا اقتصادي لافت للناخبين ولكنه يمارس غضب الشوارع ويعبر عنه بكرهه للمسلمين وثقافتهم، وهذا الكره جلب له أصواتا ما كان يصدق أهل الحجا أن تكون له، لولا تحرك النسق الثقافي القديم والراسخ الذي قام على أمور بنظرية تفوق العرق الأوروبي الأبيض، وبتشويه صورة المسلم ووصمه بالتوحش.

ويظل سؤال الاندماج، كشرط من طرف، وكتسلط عنصري كما يراه طرف آخر، يظل سؤالا مخاتلا لأن الواقعة الثقافية التاريخية تثبت أن الاندماج ليس شفيعا للمندمجين بأن يعيشوا حياة المساواة التامة ولا شبه التامة، ولقد عاش اليهود في أوروبا قرونا مديدة واندمجوا في الحياة الغربية تمام الاندماج وكانوا من صناع الحضارة فلسفيا وفنيا وتكنولوجيا، ومع ذلك ظل الحس الثقافي العام معاديا لهم ومميزا ضدهم، بينما عزل الغجر أنفسهم عن الناس وانغلقوا على ذواتهم وثقافتهم وشملهم التمييز والتحقير، أي أن الاندماج وعدم الاندماج

أوصل إلى نتائج متماثلة من العنصرية الثقافية الكارهة في الحالتين معا، وإن تمكن اليهود من الحصول على قوانين تحمي حقهم في المساواة والمعاملة والحماية الثقافية إلا أنه من اليسير أن نلاحظ أن هذه القوانين ذاتها هي التشخيص العملي على عنصرية الأوروبيين، حتى ليضطرون إلى إصدار القوانين لكي يغضوا الطرف عن الآخرين بالقوة القانونية، وهي حماية ظاهرية وتظل الأحاسيس على أشدها في السر وفي العلن معا، وكل يوم تقوم قضية أو قضايا مما يسمى معاداة السامية، وتكفي لها فلتات اللسان وقفزات الانفعال، وهذا كله رصيد نسقي يضمر نفسه إذا اضطر ويظهر كلما تسنى له الظرف.

ولكن اندماج اليهود حقق لهم مكاسب سياسية كبرى حيث تمكنوا من خلق تكتل ساعدهم على خلق دولة لهم ومكنهم من تحقيق حلمهم وحفّز الغرب على غضّ الطرف عن كل أخطاء إسرائيل وهوجها كنتيجة لشدة التماهي فيما بين الطرفين كأحد مكاسب الاندماج الذي لم يحظ الغجر بأي شيء شبيه أو قريب منه لبعدهم عن الاندماج ولتحصّنهم الذاتي المفرط حتى صاروا لا يعبأ بهم أحد. وهذا يشير إلى أن الاندماج يفيد في اكتساب المصالح العملية والقانونية، وإن كان لا يجدي مع جبروت النسق الثقافي، وعنصرية الذات ضد كل ما هو آخر ومختلف بأي شكل من أشكال الاختلاف.

ولسوف يقف المسلمون في مشهد من النموذجين (اليهودي أو الغجري) بين اندماج يقلّص من جرعات الهوية الذاتية وبين تكتل فئوي يحمي الهوية ويعلن اختلافها، وستحضر تجربة الأفارقة الأمريكيين هنا كعلامة ثقافية كاشفة، حيث تمكن

السود من تمثيل أنفسهم عبر رموزهم الخاصة باللباس واللهجة والموسيقى مثلما يتميز لونهم وترتفع أصواتهم بفرض وجودهم الإنساني من بعد نضال مديد، ولئن حسمت قضيتهم قانونيا وسياسيا فإنها ما تزال غير محسومة اجتماعيا ولو على مستوى الفضاء البصري حيث تتصرف العيون حسب قوانين نسقية في التمييز والإقصاء والرفض، وهذا أمر يدركه كل جسد أسود حين يحس بالنظرات الرافضة له والمستريبة منه.

هنا تأتي دعوى الاندماج لتكون وهما سياسيا كإحدى الحيل النسقية التي توهم بأنه الحل وهو ليس بحل كما أنه ليس المشكلة، وسواء اندمج المختلف أم انعزل فهو باق كمادة للرفض بأسلوب أو بآخر وتجربة اليهود من جهة والغجر من جهة أخرى ثم الأفارقة في أمريكا من جهة ثالثة تظل شواهد على أن المشكل مشكل ثقافي عميق ومتأصل حتى صار نسقا حاسما ما يكاد يختفي حتى يبحث له عن سبب للظهور ولو كان ذلك تحت مسمى الحادي عشر من سبتمبر، ذاك اليوم المشؤوم الذي ما كان سببا للكراهية من أي من الطرفين ولا كان صانعا لها ولم يخلق شياطين الأرض،ولكنه كان اليد الهوجاء التي فتحت قارورة (باندورا) الأسطورية فتطايرت منها الشرور المحبوسة داخل القمقم، كما تقول الأسطورة القديمة وكما يحدث اليوم.

وكل كلمة أو صفة ترد في الخطاب السياسي اليوم عن الإسلام والمسلمين كان لها سلف قديم من نوع ما منذ القرن الثاني عشر حتى اليوم في إعادات درامية متواترة، فوصف الإسلام بالشرير والشيطاني لم يكن من اختراعات قس مجنون

في جحر في فلوريدا[11] ولا هو من مبتكرات جورج دبليو بوش، حين تكلم عن محور الشر ولا هو مع أوباما في توهمهما بأن الهجوم كان على قيم الغرب ولذا يكرهونهم، ومثل ذلك ما فعله الشباب الطائش الغاضب من أمريكا حين فجروا البرجين وهم لم يخترعوا فكرة الغضب من سياسات أمريكا المنحازة والمثيرة للحفيظة، والعالم كله يحس بغضب من تلك السياسات الغاشمة، ولكن ردود الفعل هي المختلف هنا، وللمسلمين تجربة مختلفة حين تعاملوا مع حادثة الرسوم المسيئة للرسول الكريم عليه السلام حيث كانت الردود مدنية واحتجاجية دعت إلى مقاطعة البضائع وحملات توعية ودفاع، وهذه صيغة من صيغ أخرى في إتقان سياسة ردة الفعل مثلما حدث أيضا في التعامل المتطور ضد جنون قس فلوريدا، وهذا يحمل فارقا نوعيا وحضاريا عن حادثة الحادي عشر من سبتمبر التي هي بدورها رد من ردود ولكنه رد عبَّر عن غضبه بطيش كان مفعوله المضاد على الإسلام والمسلمين أعلى من أي شيء آخر على غيرهم.

هذا خليط ثقافي يتكون في زمن ثقافة الصورة ليحتل

(11) عن قس فلوريدا ونيته في حرق المصحف الكريم في موقع مشهود أمام كنيسته، انظر تغطيات من ال BBC وقناة العربية حيث تمت التغطية من وسط كنيسة القس في فلوريدا، ولقد جرى استنكار مدوّ وحصل تآزر كبير من كافة ممثلي الديانات الكبرى في أمريكا من حاخامات يهود وقساوسة مسيحيين وقيادات سياسية واجتماعية، وجرت تغطية ذلك كله إعلاميا، وفي تجمعات كبرى في أرجاء أمريكا، تضامنا مع المسلمين وحقوقهم واستهجانا لتصرف ذلك القس، وكانت أياما مشهودة من الاعتراض والاستنكار. وكل المحطات ذات البث العالمي تولت تغطية الحدث، ومنها ال BBC/CNN والعربية والجزيرة ما بين السابع والرابع عشر من سبتمبر 2010. وانتهى الأمر بتراجع القس عن فكرته ولقد جرى وصفه بالمجنون من قبل هؤلاء جميعا.

الفضاء البصري عابرا كل الحدود ليؤسس لمتصور معقد حول (فقه الصورة) حيث تتشابك التناقضات ولا تعطي مجالا لتحرير مصطلح خارج شروط المقابل الاصطلاحي الناسخ له، مثله مثل لعبة النسق حينما يتجاور النقيضان ويكون الوعي بلسان والمضمر بلسان آخر ناسخ للواعي، وستجد المرء أو المرأة يهاجران إلى أوروبا ولا يريدان العودة إلى ديار الإسلام ويفضلان أرض الهجرة مع تناقضها معهما ومحاصرتها لهما ولثقافتهما ولفضائهما الجسدي والروحي. وستبدو الحرية هنا وكأنها عبودية من نوع جديد والهجرة وكأنها منفى نفسي وعقلي، في حين يكون الوطن الأم مرفوضا ومرغوبا عنه، والوطن البديل مكان انتظار لقطار يمر كل لحظة لا ليتوقف ولكن ليعصف بالريح من شدة سرعته، كأنما العالم في امتحان للنوايا وتجريب لسؤال الشك، وليس من جواب سوى ألوان الصورة التي حوّلت قوس المطر إلى بريق ضوئي خاطف للرؤية ولم يعد تنويعا ثقافيا كما المجاز المأمول حين جرى استخدام هذه الاستعارة الساخنة جدا.

الفصل السابع

الاختلاف الساخن

- 1 -

فساد الود

ما الذي أضحك مني الظبيات العامرية
ألأني أنا شيعي وليلى أموية
اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية

لا شك أن أحمد شوقي كان يتكلم بالمجاز الشعري في مسرحيته (مجنون ليلى)[1] وبعيدا عن الوهم الشعري فإننا نلحظ أن اختلاف الرأي لا يفسد الود فحسب، بل إنه يكفِّر ويقتل ويفرق، والتاريخ في قديمه وحديثه يشهد بذلك، وكما هي الكلمة القديمة: إن الحرب أولها الكلام[2].

والاختلاف الشيعي السني لا شك أنه اختلاف ساخن وعميق السخونة، وما يهدأ فترة حتى يعود بأشد مما كان، وكأنه يعوض عن فترات السكون بتوتر مضاعف.

وفي مرحلة ما بعد الحداثة التي هي مرحلة الهويات الفرعية ومرحلة ثقافة الصورة وانفتاح الفضاء حضر هذا

---

(1) مسرحية مجنون ليلي 111. الأعمال الكاملة المسرحيات، ت. سعد درويش، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986.

(2) هي لنصر بن سيار، البيان والتبيين 1/ 158 ت. عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت د. ت.

الخلاف بأعمق وأوسع ما يكون، وصار يحتل حيزا متسعا على الشاشة حتى لقد صار إحدى العلامات الثقافية الفضائية، حاضرا فيها مثلما هو مخزون تاريخي يخترق الذاكرة بأدق تفاصيلها بنبض عال ومتواتر، وهو أحد أكبر فصول كتاب التاريخ الإسلامي، وصار اليوم أحد أبرز صور الفضاء البصري وكأنما هو يحاصر العين مثلما يحاصر المكنون الشعوري القابل للاشتعال عند أي شرارة تقدح فيه.

ومسألة الخلاف وأبعاده لا تنفك تكرر نفسها بصور شتى، ومقابلها مسائل يطرحها حكماء الثقافتين الشيعية والسنية تتعلق بحلول مأمولة لرأب هذا الصدع الثقافي الساخن جدا، وتتوسل الأفكار بالوسائل الاتصالية الحديثة فضائيا وبالصورة والصوت، وكأنما هي مجاز ثقافي عصري يطمح لما طمح إليه شوقي من قبل فأخفق فيه وراح صوته أدراج منصات التمثيل المسرحي لا أكثر، حتى وإن تردد بيته على ألسنة الناس كمضرب مثل يقال ويعصى ولا يحضر إلا في وقت الرخاء ويغيب وقت الخلاف الحقيقي، غير أن أصوات الحكماء تحاول أن ترتفع أكثر من صوت شوقي، وتحاول أن تؤسس خطا فكريا وسطيا يؤسس لمنهجية وسطية فكرية وسلوكية، وهي فرع عن خطاب الفقيه الفضائي، وفقه الصورة، كما يطرح نفسه.

والحكمة في ذلك تأخذ صيغا ثلاثا، هي: **التقارب/ التعايش/ المواطنة.**

ويدخل فيها مصطلحات مثل: الأقلية، والذاكرة.

ونحن في هذا الفصل سنقف على تحديات الخطاب الفضائي عبر مناقشة هذه المصطلحات بوصفها صيغا لما

نسميه بفقه الصورة. وهو في هذه الحالة فقه ساخن ومتوتر ويقل فيه الحياد ويأخذ فيه الوجدان مأخذا حساسا جدا حتى لتكاد الحكمة تضيع لوقوعها في شرك الأمنيات وتحولها إلى مجاز وجداني كحال المجاز الشعري، بينما الواقع يزيد من سخونة الخطاب ويؤجج الانشطار بمزيد من التباعد، وتلعب الصورة الفضائية لعبتها في إلهاب الخطاب وتسخينه باستمرار. ونحن هنا نشهد لحظة من أشد لحظات الثقافة امتحانا لقدرة الإنسان على حرق فضائه الرحب وتضييق كل متسع، وإن كان ابن حنبل سمى كتاب الاختلاف بكتاب السعة فإننا قد نشهد كتابا آخر يكون فيه الاختلاف بابا لسد كل الطرقات وإغلاق ممرات الهواء، كأنما هي ملحمة تكتب فصولها بالمنجنيق وليس بالأقلام.

وهنا لا بد من إعطاء صوت الحكمة فسحة بمقدار ما تستحقه الحكمة من فقه وتفكر، وبهذا نقف على نماذج جهرت بالرأي وأعلنت أن آراء الفقهاء ليست دينا ولكنها اجتهاد يصح ويخطئ، كما سنرى نماذج له هنا.

ـ 2 ـ

الفخ النسقي

يطرح الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين وصيته للشيعة قائلا: «وصيتي لهم ألا يقعوا في هذا الفخ أبدا، وأن يرفضوا أية دعوة لاعتبار أنفسهم أقلية تحت أي إغراء من الإغراءات أو سمة من السمات، لأنهم لن ينتفعوا إطلاقا بهذه الدعوة، بل سيكونون سببا لإضعاف البنية الوطنية لكل

مجتمع يجتمعون إليه وفي إضعاف وحدة الأمة»(3).

يخشى الإمام من أي عمل يزيد من درجة الهواجس والمخاوف عند المسلمين الآخرين (ص 86) حينما يأخذ الشيعة بنظرية الأقلية وما يستتبعها من وصف للمظالم الواقعة عليهم بأنها بسبب كونهم شيعة، وهذا كما يراه الشيخ الإمام يعني فصل الذات عن المحيط، وظهورها بمظهر من لا يرى حقوق الآخرين ممن يتعرضون لمظالم مماثلة، وهنا سترتبط فكرة الحق والعدالة ارتباطا فئويا وليس حقوقيا وإنسانيا، فأنت مظلوم لأنك بالصفة المحددة تلك وليس لأن النظام نفسه معيب، وعيبه شامل وإصلاحه يجب أن يكون كليا وليس تخصيصيا، ويرى الإمام أن مقولة الأقلية وحقوق الأقلية ارتبطت إعلاميا بأمريكا وخطابها المعلن في تسويق الفكرة مما يشمها بوشم إمبريالي يلتصق بكل ما هو أمريكي وما يخبئ خلفه من نوايا تثير حساسية ثقافية عند الشعوب، وهذا سينعكس سلبا على الشيعة حينما يأخذون بمصطلح هو مصطلح موشوم منذ البدء (ص 83).

وقبل ذلك فالإمام يرى أن فكرة الأقلية لا تصف الشيعة وهو يقسم المجتمع العربي والمسلم على فئات أكثرية ولا توجد في عرفه «أقليات مسلمة ولا توجد أقليات مسيحية، بل توجد أكثريتان كبيرتان: إحداهما أكثرية كبيرة هي الأكثرية العربية التي تضم مسلمين وغير مسلمين، والأخرى هي الأكثرية الأكبر وهي الأكثرية المسلمة التي تضم عربا وغير عرب، والشيعة مندمجون في هاتين الأكثريتين، وهم تارة جزء من

---

(3) الوصايا 85.

الأكثرية العربية وهم تارة جزء من الأكثرية الإسلامية» ـ ص 90.

تلك فكرته في التقسيم الاجتماعي الذي يحتل فيه الشيعة موقعا طبيعيا لهم في خارطة التصور المعاشي، وأي تصور خلاف ذلك سيتحول في رأي الإمام إلى «مشروع فتنة، وفخ لاستخدام الشيعة في مصالح غربية أجنبية مخالفة لمصالحهم هم كشيعة، ومخالفة لمصالحهم عربا ومسلمين. . .» ـ 91.

يتبدى الشيخ مهموما بأمرين يتضافران معا لبناء مقولته وأولهما هو همه في تحصين الشيعة وتأمين وجود آمن لهم، وثانيهما هو تخوفه على صورة الشيعي في منظور مواطنيه الآخرين. ومن هنا جاء تخوفه من المصطلحات الحديثة ومستتبعاتها الخداعة التي صارت في مرآه فخا ظل يحذر ثقافتنا منه حتى آخر لحظة من لحظات حياته رحمه الله، وقد انتقل إلى ربه وهو يسجل هذه الوصايا على جهاز تسجيل صغير حبسه في جيبه ليودعه آخر كلماته[4]، وكان مهموما بقضية الوحدة الوطنية وقضية الشيعة بما إنهما معا مسؤوليتان أخلاقيتان لا تنفصلان.

عبر هذا التصور كان الشيخ يبني مفهومه على معمار وطني سماه (المنارة اللبنانية ـ 54)، وهو مفهوم لا يتحقق إلا عبر الاندماج الوطني بين الطوائف كلها شرط ألا تجنح إحدى الطوائف لأن تتسمى بالأقلية وتصف قضاياها تحت هذا الوصف فتخرج عن الاندماج الاجتماعي وتنهار المنارة وينفجر المختبر حيث تحرقه تجربته التي كانت تنطبخ فيه.

ولهذا يصر الشيخ على نظرية الاندماج وشرطية ذلك للشيعة

(4) وردت رواية ذلك في مقدمة الكتاب بقلم ابن الشيخ، انظر ص 15.

في كل بيئة يعيشون فيها لكي يتسنى لهم الدخول في بنية العمل الوطني كعناصر تتحرك بحس جمعي: «أوصي الشيعة في كل مجتمع من مجتمعاته وفي كل قوم من أقوامهم وفي كل دولة من دولهم ألا يفكروا بالحس السياسي المذهبي أبدا، وألا يبنوا علاقاتهم مع أقوامهم ومع مجتمعاتهم على أساس التمايز الطائفي وعلى أساس الحقوق السياسية والمذهبية» ـ ص 55.

أوصيهم بأن يندمجوا.... (ص 56).

يقول بشرطية الاندماج ويرى ألا غير ذلك كأساس لوجود طبيعي وكأساس للوصل بين الذات والبيئة، والاندماج لا يعني التسليم بالواقع ولكنه يعني نوعا عاليا من تحويل المطالب إلى مشروع وطني عام وكل مظلمة تقع على مواطن ما، هي مظلمة على الكل، ورفع الصوت ضدها هو مشروع أخلاقي وطني وليس مشروعا فئويا وخصوصيا، وكل تخصيص ذاتي للذات إما بالصفات أو بتفسير الأحداث سيكون وجها آخر من وجوه الإقصاء والإقصاء المضاد، وكثيرا ما تتقمص الضحية نموذج الجلاد وتتصف بصفاته عبر ردة فعلها.

هذا ما نقرؤه من كلام الإمام وتحضر عندي صورة شخصية عشتها في الكويت عام 2003 على إثر سقوط صدام حسين وكنت مع أصدقاء من شيعة العراق السياسيين وكان الحديث ساخنا فيما بين غمرة فرح وغمرات توجس، ووجدتني أتفجر بصدق عاطفي لحظتها وقلت لصحبي: إن الشيعة اليوم (حينها) على موعد مع التاريخ فإما أن يشفوا العالم العربي من أمراضه أو أن يكرروها، وكانت تلك لحظة كان الشيعة فيها على أبواب أول نصر تاريخي لهم يمكنهم من تأسيس حكم هم صنّاعه، وكنت أنا خائفا من

عقدة الثأر لكي لا تفسد اللحظة، وأقصد الحالة التي تشبه اللحظة التي صنعت فتح مكة زمن الرسالة الأول وهي الحدث الرمزي الذي صنع التجاوز ومن ثم إنطلاق مشروح الحضارة والفتوحات الإسلامية لأن رسول الله ـ عليه السلام ـ ترك سياسة الثأر وسياسة المنتصر المهيمن وأخذ بسياسة التحول والتجاوز وبناء المستقبل عبر التحرر من الماضي، قلت هذا ولم أكن قد رأيت وصايا الشيخ الإمام ولو كنت رأيتها لجعلتها مرجعا لحواري ذاك.

ولقد أشار الشيخ إلى تجربة شيعية لبنانية في الستينيات خرج الشيعة من عزلتهم ودخلوا في تجربة اندماجية، وهو اندماج لم يكن على قاعدة التشيع وإنما على قاعدة الحداثة (ص 35) وخرج من ذلك قيادات ثقافية وسياسية رائدة في لبنان حينها. وهذا نموذج نجد له أمثلة في كثير من بيئاتنا العربية. وفي السعودية كانت تجربة أرامكو رائدة في عدد من معانيها ليس في العقل التصنيعي والإداري فحسب بل أيضا في الوعي الوطني الكلي والنضالي والحقوقي واشتركت فيه كل القوى وكل الوجدانات، وهي أمثلة ما زال الناس يحيلون إليها في أحاديثهم وكأنها ذكريات الأحلام الجميلة.

ولنا أن نتذكر لحظة انتصار المقاومة في جنوب لبنان حينما راهنت كل التوقعات على دماء كثيرة تسال ثأرا من عملاء جيش لبنان الجنوبي، ولكن المقاومة تصرفت تصرُّفا صنع معنى متساميا لمفاهيم النصر والإنسان حينما حافظت على طهارتها وارتفعت فوق الظرفية ومنعت نيران الثأر، وفي تلك اللحظة كان الميلاد الرمزي القيمي للمقاومة لأنها نجحت في الامتحان المعنوي الحاسم، وحافظت على الأمن كما حافظت على السلم الاجتماعي.

ـ 3 ـ

نظرية الموطنة

من أظهر ما يتحدى خطاب الفقه الفضائي هو توترات الواقعية السياسية، وسيدخل ذلك ضمن برنامج الفتوى والتفقه الشرعي بما إنه واحد من أساسيات الورع الاجتماعي والتقوى السياسية، وسيطلب الناس أحكاما في المخالفين وكيف يكون السلوك معهم، وهؤلاء المخالفون يندرجون تحت مقولات الاختلاف والاجتهاد وتعدد الرأي، كما يندرجون تحت عنوان الضرورات المعاشية اليومية حيث الكل في فضاء الكل الآخر، ولا أحد يمكنه اليوم أن يقبع في قريته بين من يشبههم ويشبهونه، ولم يعد الفقيه الأرضي هو مصدر الحل، وكما الآخر الأجنبي، فهناك الآخر أو الآخرون الداخليون، والفقيه الفضائي لم يتخلف عن المشاركة في الرأي، وفي كثير من الحالات كان التأجيج والتوتير المتعمد أو الاعتباطي، وتخصصت محطات فضائية لهذا الغرض من كافة الأطراف وعمرت الفضاء بالكشف والبوح والضرب على مفاتيح اللوحة كافة بلا مواربة. وأولئك لم يقولوا شيئا جديدا وإنما نبشوا في بطون الكتب وحوّلوا المتلَّفظ المدوَّن إلى متلفَّظ مصوَّر وعمموا ما هو موجود في مخازن المكتبات والمخطوطات حوّلوه إلى الفضاء المفتوح، وهذا يرد على ذلك في جدلية سافرة، ولا شك أن لا أحد يستطيع كتم الفضاء هنا، والكتم لا يحل المشكل بكل تأكيد، ويتساوى الطرفان في ذلك.

وهذا قد صار مصدر قلق لمن يقفون أمامنا بوصفهم حكماء

ومتبصرين وحساسين على السلم الاجتماعي، وهذا خطاب آخر له حق مماثل لسابقه في تمثيل نفسه وفي الجهر بخياراته والنصح لقومه، وإن كنت أنا على مسافة واحدة منطقيا بين الطرفين في حق كل واحد منهما في تمثيل عقله وثقافته الخاصة والتعبير عنهما، وهذا موقف مبدئي ومعرفي لا بد من الالتزام به، وفي مقابل ذلك فإن خياراتي الوجدانية تقف بصف من أصفهم هنا بالحكماء، ويصفهم آخرون بالمستغربين والمفرّطين ولا يراهم وسطيين بقدر ما يراهم ممسوخين، وفي موضوعنا هذا ستحضر أسماء محمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله، ويوسف القرضاوي وسلمان العودة، وكلهم تعرضوا للقدح والتشويه الإعلامي وسلب صفة المرجعية عنهم في مسعى لضرب قدراتهم التأثيرية وعزل خطابهم عن الجمهور.

هؤلاء يقولون بنظرية المواطنة، وبناها الشيخ القرضاوي على مصطلح فقهي سلفي قديم يصف الآخر المختلف الساكن في بلد المسلمين بأنهم «أهل دار الإسلام»[5]. وعليه قال الشيخ بمصطلح الموطنة ليكون مصطلحا فقهيا تنبني عليه معاملات وحقوق مع واجبات ومسؤوليات دون تمييز أو إقصاء، مع المحاذرة في استخدام أي خطاب تهييجي يورث الكراهية، كما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حينما تخلى عن كلمة (الجزية) لما تثيره هذه الكلمة من تحسس لدى النصارى العرب من التغلبيين[6].

(5) برنامج الشريعة والحياة 3/ 6/ 2007 موجود على موقع الشيخ القرضاوي.

(6) في البرنامج نفسه.

وكان الشيخ القرضاوي قد حدد مبادئ النظرية الإسلامية في المعاش البشري على أربعة أسس هي[7]:

أ ـ تحقيق الخير للبشر ودفع الحرج والعنت عنهم وإرادة اليسر بهم.

ب ـ درء المفسدة وجلب المصلحة: مصلحة الإنسان كله، جسمه وروحه وعقله.

ج ـ المصلحة هي مصلحة الجماعة كلها، أغنياء وفقراء وحكاما ومحكومين ورجالا ونساء.

د ـ والمصلحة أيضا هي: مصلحة النوع الإنساني كله، بمختلف أجناسه وألوانه، وفي شتى أقطاره وبلدانه، وفي كل عصوره وأجياله.

هذه أسس كلية تضمن للبشرية معاني السلام والأمن وتحقق القيمة الإنسانية لمفاهيمية الدين والتدين، ولذا تصدى الشيخ القرضاوي لفتنة التدخل القسري في اللعب بالتركيبة الاجتماعية للمجتمعات حين تناول الإعلام قضية تشييع بعض البيئات العربية، وقال بخطورة هذه الفتنة وشدد على ضرورة الامتناع عن محاولات تشييع السنة أو تسنين الشيعة لأن هذا يهدد السلم الاجتماعي ويمنح وقودا لطالبي الشحن والتجييش العنفي والثأري. ويجب هنا إيقاف عجلة الزمن عند النقطة التي وصلت إليها عبر القرون وعدم فتح مخازن البارود بأكثر مما هي مفتوحة عليه.

* * *

(7) أنظر كتابه: الحلال والحرام في الإسلام 11.

يأتي مفهوم المواطنة هنا على ألسنة الحكماء ليشمل كل بشر يعيشون في بقعة سياسية واحدة، وهم سيكونون مواطنين كأفراد وليس كفئات، وهذا ما قال به الإمام شمس الدين حيث حذر من فخ الأقلية والطائفية، ولو فرضنا القول بالفئات فهذا معناه كسر فكرة المواطنية بما إنها حق للفرد كونه كائنا إنسانيا قل عدده أو كثر لا فرق، ولا يمكن للحق أن يتجزأ فلا يتحقق إلا إذا شمل كتلة بشرية صلبة، ويقل مع قلة العدد، ولو صح هذا لكانت الغالبية هي صاحبة القول المطلق، ولكن المواطنة تنبني على الفردية بالضرورة، والمواطن صاحب حق وعليه واجب بما إنه كينونة ذاتية لها مساواة ربانية وحرية أولية، وهنا تكون المظالم بوقوعها أمرا من عيوب النظام وهي خلل فيه، ومواجهتها لا تكون إلا تحت شعار الحق، وهو شعار ملزم لكل فرد كواجب أخلاقي وكمسؤولية فكرية واجتماعية، وحسب ذلك تتأسس المواطنة التي هي شرط لا للعيش المشترك، وهذا ما يعترض عليه الشيخ شمس الدين ويضع البديل وهو العيش الواحد (ص 69)، والعيش المشترك عنده هو تبادل ظرفي هش يجنح لمعنى الفئوية والمذهبية، بينما المواطنة تشترط العيش الواحد، حيث إنها هي تقوم على الواحد.

لذا قال الشيخ إن من واجب المسلمين تنشيط دور المسيحيين في الشرق، وجعلهم قوة اجتماعية وسياسية إيجابية وتفاعلية ولا بد لها أن تستعيد كامل حضورها وفاعليتها ودورها في صنع القرارات وفي تسيير حركة التاريخ، وأن تحصل شراكة كاملة في هذا الشأن بين المسلمين والمسيحيين،

ويؤكد الشيخ على المسؤولية الدينية في ذلك ويجعلها واحدة من واجبات المرجعيات الإسلامية الكبرى لتتولى ذلك وتدفع لتحقيقه (ص 50).

ولقد جعل الشيخ القرضاوي ذلك أحد مبادئ الوسطية وخصه بمصطلح فقه الاختلاف مع الفصائل الإسلامية[8].

فيما بين نظرية المواطنة ونظرية الاندماج يأتي التصور ليضع هذه شرطا لتلك وبهما يأخذ النظر طريقا لطرح رأي يواجه الآراء الأخرى التي ترى أن الحق أبلج وأن أي مداهنة هنا هي تفريط بحقوق ليست من شأن البشر، ولا من خياراتهم.

وسنجد تقابلات وتعاكسات في الخطاب أثارت مخاوف شيخ مفكر هو السيد على الأمين حيث دعا إلى درء الفتنة وقال إن وحدة الأمة شرط ديني وهي واحدة من مقاصد الشريعة يضيفها بذلك إلى المقاصد الأصلية التي حددها الشاطبي، ويأتي هذا المقصد ليكون أصلا شرعيا لا تجوز مخالفته وكل ما يهدد وحدة الأمة يكون منافيا للشرع، وكخلاص من أسباب الفتنة يرى ألا تكون الإمامة في نظره كعقيدة جعفرية شرطا للإيمان ولا يكون إنكار شرطيتها مخرجا من العقيدة، والإمامة في نظريته هي أصل من أصول المذهب الشيعي ولكنها ليست أصلا من أصول الدين الإسلامي، ومن قال بها فهو شيعي ومن لم يرها فهو مسلم مؤمن غير شيعي، وليس ناصبيا، كما أنه يعطي فكرته بعدا توازنيا حينما يؤكد أن

(8) فقه الأولويات 190.

المرء إذا اعتقد بشيء وجزم به ثم لم يكره الآخرين بأن يروا رأيه ولم يكفر مخالفيه فإن معتقده هذا لا يضير أحدا ولا يخلق عداء ولا فرقة، وهذا يحل عنده مشكل الخلاف المعتقدي وينزع فتيل الفرقة ويجعلها خلافا (في) الرأي وليست معتقدا ملزما أو مخرجا من الصف[9]. ويعزز رأيه هذا بكلام للسيد محمد باقر الصدر قال فيه إن الإمامة ليست من لوازم الدين وإنها قضية خلافية بين المسلمين، وهذا رأي قال به عدد من مرجعيات الشيعة المعتمدين مع الإمام الصدر ومحمد حسين آل كاشف الغطاء ومحمد جواد مغنية، وكلهم مرجعيات عليا[10].

ـ 4 ـ

سلطوية الذاكرة

قالها بيرنهارد شلينك[11] مفرقا بين مصطلحَيْ الماضي والتاريخ ويرى أن كل واحد منهما يعني شيئا غير ما يعنيه الآخر، ولم يتمكن من توضيح الفروق بشكل يقطع بدلالة التمايز، ولكننا نستطيع التنويع في مناقشة الفكرة حين نترسم الافتراضية التالية، وهي أن الماضي هو منظومة الأحداث التي

(9) ورد هذا في حوارات رمضانية صارت معه على مدى شهر رمضان 1431 (2010) على قناة المستقلة، والحلقات مسجلة في موقع الشيخ على النت، والحلقة الختامية تلخص الأفكار وتجملها في نص واحد وجرى بثه في 10/ 9/ 2010، أنظر الموقع.

(10) السابق حلقة 16/ 8/ 2010.

(11) B. Schlink; Guilt about the Past 41.

بقيت فعالة في الذاكرة حتى لتتماهى معها الذات، ويكون العمر الذاتي تحت سلطان الماضي يثقله ويوجهه ويحيط به، ولا تتمكن الذات في هذه الحالة من التخلص من قلقها الوجداني حتى لتشعر بمسؤولية شخصية مباشرة تلح عليها في الثأر من كل من يلاصق تلك الأحداث بطريق مباشر أو غير مباشر، حتى ليبلغ الأمر حد تجريم، أو في الأقل تأثيم، من لا يقر بذلك الماضي أولا يقبل التفسير الوجداني له. وهنا يصير الحس الانتقامي والثأري عقدة ملازمة فلا تشفى الذات من مرض الماضوية إلا بتمني الثأرية وانتظار وعد علوي بها كعلامة على النصر في ظاهر الأمر، بينما باطن الأمر هو لطمأنة النفس بأنها كانت على صواب في ظنونها ولم تكن متجنية بحجة أن نصر الله لها هو تأكيد على صدقية تصورها.

أما التاريخ كمصطلح مختلف عن مصطلح الماضي فهو المدونة الكبرى للأحداث مما تتمكن الذات من ممارسة قراءته وليس تمثّله الوجداني، وهي تقرأ فيه بصيغ متعددة فتحبه وتفخر به، ولا ترتاب من نقده أو أخذ العبرة.

تأتي الماضوية كصيغة نسقية تقوم على ركنين هما التعاقب الزمني للفكرة والتواتر اللفظي لها عبر روايتها بواسطة الألسن، وإذا تعاقب الزمن وتواترت الرواية على أمر من الأمور أكسبته حصانة معنوية حتى ليتمرد على التساؤل ويصبح في مقام التقديس، لقد سميته من قبل بثنائية (ت/ت) أي تعاقب وتواتر، وهذا هو ما يؤسس نسقية ذهنية تهيمن علينا وتتحكم برؤيتنا.

هذه صورة ذهنية لبعض أساليب التفاعل مع الزمن إما

باستعباد الحاضر من الماضي وإخضاعه لشرطه، ومن ثم توجيه دفة المستقبل لتتجه إلى الخلف وتنصاع لظرفية ماضوية، وهذا في حال مصطلحية الماضي، على عكس التعامل مع المدونة التاريخية حيث ستصبح كتابا يقرأ بحركة اختيارية وربما تلقائية وكذلك نقدية.

لنا نحن كبشر حالات من هذا ومن ذاك ولا نسلم من هذه حتى وإن نوينا على تلك، وسنقع تحت مغبة هذه أو نتحرر مع تلك في وجوه تمر وتغدو علينا بين فكرة وفكرة وزمن وزمن وشعور وآخر. هي منطقة بين الوعي البصير والوعي الأعمى، بين ظاهر تواصلي ومعرفي أو مضمر نسقي حيث نتعرض للنسق فنسقط فيه ويدير رؤوسنا باتجاه النسقية ولا يترك لنا مجالا للكشف إلا بجهد واع وناقد.

في حالتنا التي بين يدينا هنا نستطيع أخذ نماذج ممن سميناهم بالفقهاء الحكماء أساتذة فقه الصورة، وقد تمثلنا بهم أعلاه، ونزيد بمثال آخر من باحث عاش الصيغتين معا، صيغة الأحداث بوصفها ماضيا والأحداث بوصفها تاريخا، وكان في الأولى ضحية وشاهدا، وفي الثانية مستبصرا وناقدا.

تلك هي تجربة نادر كاظم وهو شيعي خبر الحالة كسيرة ذاتية له ولمجتمعه، ثم خبرها ببصيرة فردية متوسلا بالمنهجية النقدية للنقد الثقافي[12]، وهنا طرح نظريته لتصور يحل المشكل أمام بصيرته وعلى مستوى حسه بقوانين

(12) انظر، نادر كاظم: استعمالات الذاكرة 25 ـ 40، مكتبة فخراوي، البحرين 2008.

أخلاقيات المعرفة، وتكشفت له علة الذاكرة وسلطويتها على الذات حتى لا تجد الذات بدا من أن تتمثل شرطية ماضوية تدفع بها إلى الغيرة على حقوق التقديس الذي لا يدع مجالا للذات بأن تتخلى عن هذا الندب المكلل بالولاء، ولا بديل لذلك إلا التأثم والبراء، وحق المظلومية والاستشهاد حق أصلي ولكن ثمنه هو التضحية بالحاضر واستعباد المستقبل. ولذا يقترح كاظم التخلص من سلطوية الذاكرة ويطرح فكرة (النسيان) وكما يقال عن سر سعادة الأطفال لأنهم لا يتذكرون ما حصل بالأمس وينسون ما كان لذا تتحرر قلوبهم من أعبائها وتنطلق باسمة ليوم جديد ولعبة جديدة وزمن مفتوح، يأتي النسيان كمعادل للصفح وكمفتاح للمستقبل، وستأتي معه فكرة الإمام شمس الدين بالاندماج والعيش الواحد، وليس التعايش، ومن ثم المواطنة والإيجاب الثقافي والاجتماعي.

يأتي التذكر كخطر دائم بما إنه فعل شعبي يمعن في توريط الذات ضد هدوئها، والأخطر منه يكون حينما تسهم الدولة في فعل التذكر هذا وتنحاز فيه حتى لتجعل التذكر واجبا من جهة وإذا توجب هنا فإنه سيكون من جهة أخرى تجريما أو تخوينا أو تأثيما، حسب قرار سلطوي متعال على النقد، وهذا تذكر واع ومتعمد ويمكن تجنبه بما إنه واع ومتعمد، بما إن السلطة تعي ما تخطط له، ولا بد من تنبيهها لخطر فعلها الذي تسهل رؤيته، ولكن الأمر سيتعقد أكثر في حالة فعل التذكر الشعبي، بما إن التذكر الشعبي هو نوع من التعبد الطقوسي ويعطي مهرجانية شعورية ولا

شعورية ولكنه ضار أيضا، ولا سبيل للخلاص من ضرره إلا النسيان كما هي حكمة نادر كاظم، ونسيان كاظم ليس فضيلة أخلاقية، وفرق بينه وبين الصفح حيث يكون الصفح في الرد على الشر بالخير، أما النسيان فلا يتضمن الرد لأنه لا يتوقف عند مآسي الماضي، إنه ينساها فحسب، وليس يصفح وليس يعفو وليس يجور على نفسه بالتصبر ولكنه يمضي باتجاه المستقبل ولا يسمح للماضي بأن يوقفه ويعيق نظرته الواقعية لما يأتي. ويستعين كاظم برينان حيث يقول إن «جوهر الأمة يكمن في وجود الكثير من الأشياء المشتركة بين أفرادها، وبأن هؤلاء قد نسوا الكثير من الأشياء أيضا» ـ ص 38. كل هذا من أجل التخلص من عبء الذاكرة ومشقة الابتلاء بالتاريخ الذي احترق به الباحث ثم وعاه بقوة نقدية متبصرة ـ ص 39).

ـ 5 ـ

فضاء الحكمة

يروي أمارتيا سن قصة الكاتب لانجتون هيوز، وهو أمريكي أفريقي، وقصته مع الذاكرة هي بالتخلص من العبء الذي يلاحقه، وبما إنه عاش ونشأ في أمريكا الإمبريالية البيضاء فقد اكتوى بتصادم ذاكرتين عليه، وكان أن ركب السفينة في رحلة إلى أفريقيا، أرض الأجداد الأول، وفي عرض البحر وجد يده تمتد لترمي كتبه الأمريكية في البحر، وأحس حينها أنه ينزل عن كاهله ما يعادل مليون طوبة إسمنت كانت تكبس على قلبه، وبهذه الحركة الرمزية أحس هيوز أنه

تحرر من عبئه واتجه نحو الاختيار الحر لذاته[13]، هذه لحظة تحقيق الهوية الذاتية ومقابلة الموعد ما بين المتخيل والواقعي، حيث يعود الأمريكي الأسود إلى سواده الطبيعي، وهنا تكون الهوية والذاكرة مصدر إشعاع روحي وذوقي، غير أن الهوية والذاكرة معا بمقدار ما يكونان نبعا إلهاميا فإنهما أيضا يقتلان، ويوقعان الذات في شرك التأزيم والتأثيم (أو الفخ كما سماها الإمام شمس الدين).

يطرح سن نظريته حول معضلة الهوية عبر استدعاء الافتراض المهيمن في الفلسفة الاقتصادية والذي يسأل: إذا كان الشيء ليس من دواعي مصلحتك فلماذا تفعله...؟!.

هذا سؤال يسيطر في الثقافة المادية والحياة العصرية، والمؤمن بمنطق هذا السؤال ـ كما يرى سن ـ سوف يحكم بغباء المهاتما غاندي ومارتن لوثر كنج والأم تيريزا ونيلسون مانديلا، وفي هذه النظرية التي تطرح فكرة الإنسان الاقتصادي أو الرجل العقلاني يقوم التصور على أن المصلحة أعلى من الفكرة (سن 21)، ولكن تاريخ الثقافات يثبت عكس ذلك وبدءا من الإرهاب الحديث حيث يضحي المنتحر بأغلى مقتنياته الدنيوية وهي حياته، وامتدادا إلى غلبة الغيرة والثأر على أي معادلة مصلحية حتى في سياسات الدول الحديثة ومنها حروب أمريكا في العراق وفي أفغانستان التي ثبت مع الزمن أنها لم تكن حرب مصالح ـ كما كان التحليل السياسي الآخذ بظواهر الأمور ـ ولكنها كانت مدفوعة بضاغط

(13) A. Sen; Identity and Violence 1.

أيديولوجي حتى لقد روى جاك شيراك أن بوش هاتفه قبل الهجوم على العراق ليؤكد له بأن الله أخبره أن يأجوج ومأجوج مختبئون ببابل، وأنهم سينقضون على إسرائيل قريبا إن لم نتداركهم بضربة قاضية، ولقد قال بوش مرارا إن الله تكلم معه وأمره بأن يغزو العراق، وما نظرية صراع الحضارات إلا معتقد أيديولوجي حرّك أمريكا بقوة المحافظين الجدد لتفعل ما فعلت في مطلع هذا القرن. ولا شك أن أمريكا كانت تستطيع تحقيق كل مصالحها المادية وأكثر من دون ضرورة لغزو العراق، وهي التي لا يعجزها عقد صفقات سرية وعلنية تؤمن لها مرادها وزيادة، وهنا نقول ما الداعي المصلحي لضرب العراق، ولن نجد جوابا يشرح الحالة كاملة ما لم نعمل مفاهيمية الوازع الأيديولوجي هنا.

والأمثلة تكثر وتطول ولكن مفعولية الذاكرة كمطبخ للنسق وصانع للأيديولوجيا، وفي الوقت ذاته كمنتج للهويات الباردة والساخنة معا، هي مفعولية متصلة الحلقات.

وكما عرضنا أعلاه فالأمر هو بين حكمة تظهر شجاعة عميقة من شيوخ وشباب يسعون لتخليص الذاكرة من عبئها ورمي الأثقال في البحر، وفي مقابلها مصطلحات تصر على كتابة الواقع بحبر الماضي. وهذا خيار له جمهور عريض من كل الأطراف وكذلك هو خيار له شاهد من الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي وزاد عليه اليوم واقع آخر هو الواقع الفضائي، ويعتمد على مصطلحات المحاصصة والطائفية والنواصب والروافض، وهي كلمات تحمل شحنات دلالية تستمد قوتها من الماضي وبه ترسم صورة الآتي وترى أنها

بهذا تتقرب إلى ربها وتحقّق شرط التدين الصافي بمعادلة الولاء والبراء. ولكل خطابه وجمهوره وإن كان الأغلب والأعلى صوتا هو هذا الأخير.

وهذا يعيدنا إلى شلينك ونظريته حول الماضي بما إنه شيء يفترق عن التاريخ، فالتاريخ يصنع المعرفة بما صار، أما الماضي فهو صانع الذاكرة ومتى ما تصنعت الذاكرة فإنها تأخذ مسارها في تنسيق الذات (أي تحكيم النسق في رؤيتها وفي سلوكها) بحيث ترث عن الماضين مشاعرهم وتتنفس بأنفاسهم وتسعى إلى تأدية أدوار ترى أن الماضين ندبوها إليها أو تركوها لها، وهي هنا تترك لهم إدارة سلوكها وتحديد علاقاتها. وإن كان الشيخ القرضاوي يقول إن الخلافات الفقهية تبلغ ما نسبته تسع وتسعون بالمئة من المدونة الفقهية، وهذا معناه قيام باب عريض للاختيار والاجتهاد وتحقيق الذات المكلفة والمسؤولة عبر هذين الركنين، إلا أن مقولة السلف ستقف بما إنها ذاكرة ترى نفسها عبر ماض صالح في مقابل حاضر فاسد، وهنا يكون الحسم لمصلحة الذاكرة وضد واقعية الفقه وعصريته.

هذا حينما يتداخل السلوك السياسي الاجتماعي مع التمذهب كأحكام وفصل بين قول وقول وشخص وشخص ومن ثم تحديد العلاقة بين الطرفين بناء على هذه الاختلافات مع تحميل الحاضر عبء الماضي ويصير كل حدث ماض قانونا أصوليا في تفسير العلاقات ورسمها، وهذا أمر يحدث على مستوى التصرف وكذلك على مستوى النظرية، ولذا وقع شيلنك بلحظة التأزم حيث كان يعالج مشكلة المثقفين الألمان

وحالته هو مع ذاكرة الهولوكوست وماضي ألمانيا النازي، ويسأل نفسه هل بمقدور جيله أن يفصل نظرته حول ما صار وهل هو ماض أم تاريخ، ولن تحدث مشكلة لو حسمت النظرة إليه على أنه تاريخ، ولكن المشكلة ستنشأ من كونه ماضيا بحيث يصنع الذاكرة وهنا ستأتي نازية جديدة، وهذا خلل نسقي سيحدث بالضرورة، وهو خطر سياسي، ويقابله خطر ثقافي ألا وهو الإحساس الجمعي بالإثم وتأنيب الضمير على ما كان حدث وستخجل الثقافة الألمانية من ماضيها وستضطر الأجيال الشابة إلى دفع ثمن جرم لم ترتكبه. وهذا مأزق ثقافي قاتل صرف شلينك صفحات كتابه لرواية سيرة هذا الشعور ومغباته، ولذا دعا إلى فكرة التمييز بين مصطلحي التاريخ والماضي، ولو صح التعارف على أن ما جرى من النازية هو تاريخ، فسيكون ذلك مدونة لكل البشر تنظر فيها وتنقدها وتأخذ العبرة منها من دون تحميل ذنبها على قوم محددين لمجرد أنهم يتكلمون نفس اللغة وينتمون إلى نفس المكان الذي كان القتلة يسكنونه (ص 42).

من يتذكر لا بد له أن يغفر، وإلا وقع في التأثيم وعقدة الذنب ولن يقوى على مغادرتهما، ولكن الصفح لا ينجح إلا إذا تم بين الطرفين المعنيين معا، وإلا صار عقدة أخرى، والماضي لا يفتح الذهن على الأسئلة فحسب، بل إنه ـ كما جرّبه شلينك ـ يربك البوصلة الذهنية والشعورية، تختل بوصلة اللغة ويصبح المرء مسكونا بالأحزان ومتوجسا ومدفوعا للعنف، مثلما سيصاب بقنوط من أي احتمال لعدالة البشرية، وسيبدو البشر أمامه ظالمين وآثمين، وهذه صورة ستعم

الجميع ولن تخص الخطائين الذين اقترفوا الحدث ونكنها ستشمل أيضا كل من لم يعلن شجبه لتصرفهم، والساكت هنا سيكون بمثابة الفاعل وستشمل اللعنة الجميع (ص 38).

هذه تجربة مرة يروي سيرتها شلينك مع تعاقد الماضي وتآمره على الذاكرة حتى ليقع الإنسان في تأثيم أخلاقي لنفسه وللآخرين، وذلك بعد أن تكون الأحداث وقعت وزالت وزال زمنها معها غير أن ملاحقة الذاكرة لها تعيدها جذعة وكأنما حدثت اليوم. هنا تأتي فكرة النسيان ـ كما طرحها نادر كاظم ـ بوصفها خطابا في محاولة الفهم وإعادة الواقعية للتصورات.

المراجـع

أولاً ـ العربية

١ ـ الألباني/ محمد ناصر الدين: حجاب المرأة المسلمة، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٧.

٢ ـ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط ١٩٨١.

٣ ـ ابن القيم: إعلام الموقعين، راجعه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت د. ت.

٤ ـ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت د.ت.

٥ ـ ابن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، شركة الطباعة المحدودة، الرياض ١٩٨٣.

٦ ـ البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت د. ت.

٧ ـ الثقفي/ سالم بن علي: أحكام الغناء والمعازف، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٦.

٨ ـ الجرجاني/ أبو الحسن علي بن محمد: التعريفات، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٦.

٩ ـ السعدي/ عبد الرحمن بن ناصر: المجموعة الكاملة، الفتاوى، ج ٧، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة ١٩٩٢.

١٠ ـ الشاطبي/ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات، شرح عبد الله دراز، توزيع عبد الله الباز، مكة المكرمة د. ت.

١١ ـ شمس الدين/ محمد مهدي: الوصايا، دار النهار، بيروت ٢٠٠٥.

١٢ ـ الطبري/ ابن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، ت. أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، د. ت.

١٣ ـ عبد الباقي/ محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٣٦٤.

١٤ ـ العثيمين/ محمد بن صالح: رسالة الحجاب، مطابع القصيم، الرياض ١٣٨٨.

١٥ ـ الغزالي/ أبو حامد: المنقذ من الضلال، حققه جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت ١٩٨١.

١٦ ـ   : معيار العلم في فن المنطق، ت. حسين شرارة، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٤.

١٨ ـ الغزالي/ محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٩.

١٩ ـ سلمان العودة: افعل ولا حرج، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض ١٤٢٧.

٢٠ ـ   : ولا يزالون مختلفين، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض ١٤٢٩.

٢١ ـ : شكرا أيها الأعداء، مؤسسة الإسلام اليوم، الرياض ٢٠١٠.

٢٢ ـ القرضاوي/ يوسف: الحلال والحرام في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٣.

٢٣ ـ : في فقه الأقليات، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٩٩.

٢٤ ـ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣.

٢٥ ـ كاظم/ نادر: استعمالات الذاكرة في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، مكتبة فخراوي، البحرين ٢٠٠٧.

٢٦ ـ لا لاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ١٩٩٦.

٢٧ ـ الوردي/ علي: قصة الأشراف وابن سعود، دار الوراق، بيروت ٢٠٠٧.

ثانيا ـ المراجع الإنجليزية:

1 - Rawls/J; Political Liberalism; Columbia University press, New York 2005.

2- : A Theory of justice; Harvard University Press; Cmbridge, Massachusetts 1999.

3- Russell/B; History of Western Philosophy; Unwin University Books, London 1975.

4 - ; Why Men Fight; Routledge; London 2010.

5 - Schlink/B; Guilt About The Past; Beautiful Books; London 2010.

6 - Sen/A; Identity And Violence; Penguin Books; London 2006.

7 - Watt/W. M; Influence of Islam On Medieval Europe; Edinburgh University Press; Edinburgh 1972.

كتب أخرى للمؤلف

١ ـ الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة ١٩٨٥، (الرياض ١٩٨٩، طبعة ثانية) و (دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة، ١٩٩٣ طبعة ثالثة) و (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧، طبعة رابعة).

٢ ـ تشريح النص، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧.

٣ ـ الصوت القديم الجديد، بحث في الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧، و (دار الأرض، الرياض ١٩٩١، طبعة ثانية) و (مؤسسة اليمامة الصحفية، كتاب الرياض، الرياض ١٩٩٩، طبعة ثالثة)

٤ ـ الموقف من الحداثة، دار البلاد، جدة ١٩٨٧ (الرياض ١٩٩٢، طبعة ثانية).

٥ ـ الكتابة ضد الكتابة، دار الآداب، بيروت ١٩٩١.

٦ ـ ثقافة الأسئلة، مقالات في النقد والنظرية، النادي الأدبي الثقافي، جدة ١٩٩٢، و (دار سعاد الصباح، الكويت/ القاهرة ١٩٩٣، طبعة ثانية.

٧ ـ القصيدة والنص المضاد، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٤.

٨ ـ رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي الشركة السعودية للأبحاث، جدة ١٩٩٤.

٩ ـ المشاكلة والاختلاف، قراءة في النظرية النقدية العربية وبحث في الشبيه المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٤.

١٠ ـ المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٦ (طبعة ثانية ١٩٩٧ عن الدار نفسها).

١١ ـ ثقافة الوهم، مقاربات عن المرأة واللغة والجسد، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٨ (طبعة ثانية ٢٠٠٠).

١٢ ـ حكاية سحارة، حكايات وأكاذيب، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٩.

١٣ ـ تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٩٩.

١٤ ـ النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت ٢٠٠٠. (الطبعة الثانية ٢٠٠١).

١٥ ـ حكاية الحداثة في المملكة العربية السعودية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ٢٠٠٤.

١٦ ـ نقد ثقافي أم نقد أدبي (بالاشتراك مع عبد النبي اصطيف) دار الفكر، دمشق (حوارات لقرن جديد) ٢٠٠٤.

١٧ ـ من الخيمة إلى الوطن، دار علي العمير، جدة ٢٠٠٤.

١٨ ـ الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ٢٠٠٤.

١٩ ـ القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء ٢٠٠٩.

٢٠ ـ اليد واللسان، القراءة والأمية ورأسمالية الثقافة، كتاب المجلة العربية، الرياض ٢٠١١.

* الكتب موجودة كلها على الموقع: www. alghathami.com

فهـرس المحتويـات

عبد الله الغذّامي

الفقيه الفضائي

يقول الإمام الشاطبي بوجوب الاجتهاد على العامي مثلما هو واجب على الفقيه العالم، وذلك لأن آراء الفقهاء بالنسبة إلى العوام هي مثل الأدلة بالنسبة إلى الفقيه، وإذا علمنا أن درجة الاختلاف في الفقه تبلغ تسعا وتسعين بالمئة ـ كما يحدد القرضاوي ـ فإن باب الاختلاف العريض مع باب الاجتهاد المفروض على الكل يجعل الثقافة الفقهية نشاطا معرفيا حيويا وتفاعليا حتى لا يبقى مجال للخوف ولا لسد الذرائع، وسيكون فتح الذرائع لا سدها مبدأ جوهريا في مشروع الفقيه الفضائي ـ كما طرحه سلمان العودة ـ، وهذه قضايا جوهرية في المبحث الفقهي العصري لا تحصر الفقه في تصورات بدائية مثل طلب التسهيل أو فرض الأحوط أو تقليد الموثوق به، وإنما تجعل الفقه خطابا ثقافيا ومعرفيا اجتهاديا واختلافيا ووسائليا، وهذا معنى تؤسس له تصورات وسلوكيات الفقيه الفضائي، وهو ما تدور عليه فصول هذا الكتاب، حيث سنرى أن المدونة الفقهية هي مدونة في الرأي والاختلاف والتغيير حسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد، وهذا ما قال به ابن القيم، وبه تتأكد ظرفية وثقافية الخطاب الفقهي، ويكون الاجتهاد شرطا معرفيا على الكل، العامي مثل الفقيه، والمبدأ في السلوك هو مبدأ الترجيح حسب مناط الحكم، وسنشهد كيف تتحول ثقافة الفتوى من زمن الفقيه الأرضي إلى زمن الفقيه الفضائي في عصر ثقافة الصورة وثقافة الوسائل.



المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص.ب 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب: 113/5158
cca_casa_bey@yahoo.com
markaz@wanadoo.net.ma


ISBN 978-9953-68-502-9
9 789953 685021